

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Neunter Band.

Fünftes und sechstes Heft.

Mai—Juni 1900.

Berlin 1900.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Die nächsten Hefte erscheinenen Mitte September.

Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1900.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. —— 1900. —— Heft 5 u. 6.

Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur.

Von

Dr. **Heinrich Romundt** in Dresden-Blasewitz.

I.

In dem Januar-Februarheft des Jahrgangs 1899 dieser Zeitschrift findet sich S. 36—42 eine Besprechung des bereits in 2. Auflage vorliegenden Buches von Friedrich Paulsen „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898.“ In dieser Besprechung wird an der durch Klarheit und Flüssigkeit der Darstellung ausgezeichneten Schrift unter anderem gerühmt, dass sie im Unterschiede von anderen Büchern über Kant einen würdigen hohen Begriff von dessen Unternehmen gebe und sich wohl zu dem ihr im Vorwort gesetzten Zwecke eigne, denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer zu dienen. Freilich wird auch schon bemerkt, dass Kants Interesse für das Wissen und für unbefangene Forschung bei Paulsen nicht in dem gleichen Masse wie dasjenige für einen aufrichtigen Glauben zu seinem Rechte komme, ein Einwand, dem auch in dem neuesten Bande der „Kantstudien“ Beachtung geschenkt ist.

Weitere Beschäftigung mit dem Buche Paulsens hat aber den Verfasser jener Besprechung in demselben die Anregung zu einer wesentlich abweichenden Auffassung und Darstellung von Kants grossem Werke finden lassen, die im Folgenden dem Urteil des Lesers unterbreitet wird.

In der Paulsenschen Schrift lesen wir S. 306 bei Gelegenheit der Erörterung von Kants Moralphilosophie den Satz: „Es ist der Platonismus Kants, der hier als Grundform seiner Weltanschauung zu Tage liegt.“ Über diesen Satz hat man mit Recht geurteilt, dass er Paulsens ganzer Darstellung zum Motto dienen

könne, zugleich aber sich verwundert, dass Plato, der Vater aller europäischen Metaphysik, solle zum Ahnen Kants werden, des grossen Zerstörers der Spekulation. Verwunderung darüber, dass bei Kant Verwandtschaft mit Plato gefunden werde, beweist nun allerdings eine grosse Entfremdung von einem ohne allen Zweifel in der Kantischen Kritik anzutreffenden und sogar keineswegs im tiefen Grunde verborgenen Bestandteil.

Wie hat aber diese Seite Kants uns fremd werden können, so dass sie von Paulsen erst wieder entdeckt werden musste? Die Ursache ist, dass man sich bei der Erneuerung der Beschäftigung mit Kant in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts dem Königsberger Philosophen ausschliesslich als dem Vorläufer des Positivismus zuwandte, der die Wissenschaft auf die blosse Erfahrung habe einschränken wollen. Dieses bei Kant von Friedr. Alb. Lange, dem Verfasser der Geschichte des Materialismus, und den Neukantianern zunächst ausschliesslich Hervorgehobene und Anerkannte kann aber auch als Antiplatonismus bezeichnet werden. Wie hätte da der Platonismus Kants zu seinem Rechte kommen sollen?

Paulsen umgekehrt wiederum stellt z. B. S. 116 „Kant in Gegensatz zum Empirismus, im besonderen auch zu Hume“ (dem entschiedensten Vertreter des Empirismus), wenn er auch jetzt nach den Neukantianern nicht unterlassen kann, einräumend hinzuzufügen: „Natürlich, ohne zu verkennen, dass er auch ein Verwandtschaftsverhältnis zu ihm hat.“

Aus diesem Blick auf die Kantstudien des neunzehnten Jahrhunderts erhellt, dass mit der Veröffentlichung des Paulsenschen Buches nunmehr zwei einander entgegengesetzte Parteien Kant als ihnen wesentlich, wenn nicht ausschliesslich zugehörig in Anspruch genommen haben. Diese Parteien aber sind schon dem Königsberger Philosophen selber nicht unbekannt gewesen. Es sind keine anderen als eben diejenigen, über die gerade er zu einem Neuen, sie beide unter sich Begreifenden hinausgeführt zu haben meinte.

Hat Paulsen mit seinem Platonismus Kants Recht oder Lange mit seinem (jedoch nicht moralisch, sondern, wie Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft [S. 374 bei Rosenkranz] den Epikureismus dem Platonismus gegenüberstellt, theoretisch zu verstehenden) Epikureismus, so muss sich also Kant in seiner Meinung geirrt haben. Wenigstens ist sein Werk hinter seinen Absichten zurückgeblieben. Und sollte es in diesem Falle nicht von ihm selbst und von seinen Landes- und Zeitgenossen und auch bisher von uns Nachlebenden gewaltig überschätzt sein? Brachte es doch nichts wesentlich Neues, sondern höchstens ein Ragout von anderer Schmaus.

II.

Es könnte indessen sein, dass in Wahrheit mehr in dem von Kant begründeten Kriticismus steckt, als bisher Platoniker und Epikuräer oder, wie wir trotz Kant und von ihm abweichend die Erfahrungsphilosophen nach ihrem grossen Vertreter David Hume lieber nennen wollen, Humisten, aus ihm herausgezogen haben und als überhaupt blosse Historie herausziehen kann. Darauf führt selbst Paulsen, wenn er S. 120 gesteht, er sehe, dass Kant eine Art Gleichgewicht in seinem Verhältnis zu Plato und Hume erstrebe oder also vielmehr eine schiedsrichterliche Stellung über beiden, die er unter dem Titel von Dogmatismus und Skepticismus als die beiden bisher herrschenden falschen Richtungen des philosophischen Denkens konstruiere.

Warum aber hat Paulsen Kant nicht als Schiedsrichter dargestellt? Doch wohl, weil er in den von Kant vorliegenden Schriften diese leitende Idee nicht hinlänglich verwirklicht sah. Paulsen aber wollte einen historischen Bericht geben, nicht mehr, wenn wir von der hinzugefügten Kritik absehen. Dass Kant nicht bloss Plato habe wiederholen wollen, würde auch Paulsen nicht bestreiten und ebensowenig diejenigen, die wie z. B. Paulsens Recensent in den Preussischen Jahrbüchern, Arthur Drews, und andere von diesem dort erwähnte Männer Kant bei dem Rationalismus oder Platonismus festhalten wollen; er sei aber im Platonismus stecken geblieben.

So viel nun hätte Kant zwar nicht eingeräumt, auch nicht einräumen dürfen; aber er war sich bewusst, zu dem Entstehen von Missverständnissen in der Auffassung seines Werkes seinerseits nicht jeden Anlass beseitigt zu haben. Denn früh schon finden wir bei ihm das dringende Verlangen nach Unterstützung durch seine Leser ausgesprochen. Darin äussert sich ein Bewusstsein von der Unzulänglichkeit der Darlegung seines Gedankens.

Man kann den Ausdruck jenes Bedürfnisses schon in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1781 antreffen, noch viel mehr in der zweiten von 1787. Von dem gleichen Bewusstsein zeugt Kants eigene Bezeichnung dieser Kritik in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783 als einer „rohen Bearbeitung“. Im Jahre 1791 in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf hält Kant „die Vereinigung der Versuche und des Urteils verschiedener Künstler“ für nötig, um den Bau, den er im Sinne hat, „als ewig und unwandelbar zustandezubringen“.

Die Mängel in der Darlegung seines Gedankens waren es wohl hauptsächlich, die Kant immer wieder an dem baldigen Gelingen seines Unternehmens verzagen liessen. Freilich zweifelte

er gar nicht an dem endlichen Erfolg, wie auch aus neueren Veröffentlichungen in den „Kantstudien“ III, S. 168 ff. erhellt.

Bei dieser Bewandtnis der Sache wird uns schwerlich schon blosse Kantphilologie zu demjenigen verhelfen, was Kant bei seinem grossartigen Motto von 1787 über die Begründung menschlichen Wohlstandes durch sein kritisches Unternehmen im Sinne hatte und was Zeitgenossen und Nachlebende in diesem Werke ahnten, wenn sie immer wieder zu den dunklen Worten der Kantischen Bücher zurückkehrten und nicht abliessen von dem Versuche, hinter das Geheimnis ihrer Rätsel zu kommen.

Wir werden vielmehr versuchen müssen, uns zu der Idee, die unserem Reformator der Philosophie vorschwebte, zu erheben und aus ihr das von ihm Geschaffene von neuem in einer fasslicheren Form zu entwickeln.

Vor Willkür wird uns dabei die Vergegenwärtigung der Umstände bewahren, durch welche Kant die Aufgabe gestellt wurde, in deren Auflösung eben seine Bedeutung nicht nur für das achtzehnte Jahrhundert, sondern zunehmend für das neunzehnte und die folgenden Jahrhunderte besteht. Denn der von Kant gegründete Kriticismus ist nicht etwa bloss eine beliebige Improvisation des Königsberger Professor Kant, sondern die Auflösung eines durch die geschichtliche Entwickelung der Menschheit gestellten Problems durch eine dazu in besonderem Grade nach Begabung und Ausbildung berufene Persönlichkeit. Sonst würden wir auch wenig Grund haben, uns mit diesem Werke noch heute zu beschäftigen.

III.

Die Kant sich bietende Aufgabe ist aus einer Gefährdung des geistigen Daseins und Lebens der Menschheit erwachsen, die verursacht wurde durch die mächtige Entwickelung der Erfahrungs-, zumal der Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten und noch mehr durch eine an diese sich anschliessende Erfahrungsphilosophie, wie sie auf den brittischen Inseln besonders durch Bako, Locke, Hume ausgebildet war. Dieselbe Gefahr hat ein namhafter Naturforscher unserer Zeit, Emil Du Bois-Reymond, in seinem 1877 in Köln gehaltenen Vortrage „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft“ (Leipzig, 1878) S. 41 f. so bezeichnet: einseitig betrieben verenge Naturwissenschaft den Gesichtskreis. Sie beschränke den Blick auf das Nächstliegende, Handgreifliche, aus unmittelbarer Sinneswahrnehmung mit scheinbar unbedingter Gewissheit sich Ergebende. Sie lenke den Geist ab von allgemeineren, minder sicheren Betrachtungen und entwöhne ihn davon, im Reiche des quantitativ Unbestimmbaren sich zu bewegen. Wo sie ausschliessend herrsche, verarme leicht der Geist an Ideen, die Phantasie an Bildern, die Seele an Empfindung und das Ergebnis

sei eine enge, trockene und harte, von Musen und Grazien verlassene Sinnesart. Unser Autor schliesst, nachdem er noch von der zunehmenden Unruhe der Geister und ihrem nur noch aus der Hand in den Mund leben, dem Vorherrschen blosser Tagesberühmtheit, dem Versiegen tieferer geistiger Produktion gesprochen hat, mit den Worten: „Der Idealismus erliegt im Kampfe mit dem Realismus, und es kommt das Reich der materiellen Interessen."

Eine Verteidigung nun etwa z. B. einer bestehenden überlieferten Kirche und ihres Glaubens, wenn wir diese als berufene Vertreter, Hüter und Pfleger eines Idealismus in weitesten Kreisen der Menschheit ansehen, um jeden Preis gegen Angriffe eines Realismus und Materialismus als blosse Apologetik ist freilich gar nichts Besonderes, vielmehr etwas vieler Orten wenn nicht Alltägliches, so doch Allsonntägliches. Eigentümlicher und schwieriger wird die Aufgabe erst, wenn nicht auf eine Abwehr des angreifenden Teils unter allen Umständen ausgegangen wird, sondern nur auf eine solche, die mit der Wahrheit besteht. Das Gelingen des so gefassten Unternehmens allein wäre auch mehr als ein bloss augenblickliches Abschlagen von Angriffen, wäre ein Geschenk auch für andere Zeiten und darum auch noch und erst recht für die unsrige, wo jene Gefährdung noch ebensowohl vorhanden ist und sich sogar auf viel weitere und noch viel weniger widerstandsfähige Kreise der Menschheit erstreckt. Spricht doch Du Bois-Reymond nicht etwa von einer am Ende des achtzehnten Jahrhunderts herrschenden, sondern von einer gegenwärtig drohenden und sogar für uns allererst brennend gewordenen Gefahr. Sie werde, meint er S. 41, sehr allgemein als Krankheit unserer Zeit beschrieben, und S. 43, man habe sich gewöhnt, die gefürchtete Überwucherung und Durchwachsung der europäischen Kultur mit Realistik und das reissend wachsende Übergewicht der Technik als Amerikanisierung zu bezeichnen. Wegen der am Ende des neunzehnten Jahrhunderts noch viel grösseren Ausdehnung der Gefahr besteht heute das Bedürfnis nicht bloss einer gründlichen, sondern auch einer volkstümlich leicht verständlichen Behandlung der Streitfrage, wie in diesem Grade noch nicht im Jahre 1781, als Kant sein kritisches Unternehmen begann.

Der zur Behandlung der erwähnten Aufgabe berufene Mann musste erstens ein Naturforscher aus Neigung sein und deshalb Sinn und Verständnis auch für die an die Naturforschung sich anschliessenden Folgerungen von Erfahrungsphilosophen besitzen. Der Physiker musste aber ebensowohl in das von Physik völlig Abweichende, ja ihr Entgegengesetzte, sagen wir kurz: in die Metaphysik, verliebt sein, und er musste endlich noch die Ausrüstung eines ruhigen, kalten und klaren Denkers mitbringen, dem mehr noch als auf die Sache der streitenden Parteien auf die Wahrheit ankam. Wäre noch die Gabe der Popularität hinzuge-

kommen, so hätte dieser Mann nichts mehr zu wünschen übrig gelassen. Wenn auf etwas, so konnte auf diese letztere für den Anfang am leichtesten verzichtet werden; freilich doch, wie die Geschichte gelehrt hat, nicht ohne grosse Gefahr.

War nun Kant der berufene Mann? Dass die Gabe der Popularität ihm im Ganzen versagt war, braucht von uns hier kaum noch ausgesprochen zu werden. In der schon genannten Vorrede von 1787 giebt Kant bei Erwähnung von Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung glücklich verbänden, offen zu, dass er sich dieses Talentes eben nicht bewusst sei. Dafür aber waren bei ihm die übrigen Erfordernisse in um so höherem Grade vorhanden. „Er ist einheimisch im Gebiet der mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien", sagt auch Paulsen S. 65 von Kant und bemerkt S. 76, dass die Schriften von Kants erster vorzugsweise der Aussenwelt zugewendeten Epoche durchweg den Naturwissenschaften, der Kosmologie und physischen Geographie sowie der Ausbildung der mathematisch-physikalischen Grundbegriffe gewidmet seien. Auch die oft citierte Stelle aus dem Nachlass, in der Kant seine besondere Hinneigung zur Forschung ausspricht, führt Paulsen S. 38 an, freilich nicht zu dem Zwecke, damit etwas für Kants Forschernatur zu beweisen. Die Aufzeichnung lautet: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen" u. s. w.

Kants Seele aber wurde durch den warmen Eifer für Mathematik und Naturwissenschaft lange nicht ausgefüllt. Der von uns gebrauchte Ausdruck der Verliebtheit in die Metaphysik ist bereits mit Beziehung auf ein Selbstbekenntnis Kants in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" gewählt. Er sagt im zweiten Hauptstück dieser Schrift aus dem Jahre 1766, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, ob er sich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen könne.

Im Jahre 1770 bot sich für Kant, nachdem er 15 Jahre als Privatdocent an der Königsberger Universität gelehrt hatte, die Gelegenheit, die erledigte Professur für Mathematik oder an Stelle eines Professor Buck, der jene erstrebte, dessen Professur für Logik und Metaphysik zu erhalten. Kant wählte die letztere. (Leben Kants von Schubert S. 56.)

Aus dieser Darlegung geht schon hervor, dass Kant seiner natürlichen Ausrüstung nach auf eine schiedsrichterliche Stellung zwischen Physik und Metaphysik ausgehen musste und dass wir wohl berechtigt sind, eine etwa dennoch sich findende Parteilichkeit für die eine oder die andere als eine nicht beabsichtigte Menschlichkeit zu übersehen oder zu verbessern.

IV.

Es ist ein Widerstreit zweier Mächte, deren eine zwar etwas matt und schwach geworden ist, von dem Du Bois-Reymond als einem Übel unserer Zeit handelt und den Kant schon hundert Jahre früher in sich selbst erlebte. Dieser Streit wurde bisher von uns bezeichnet als hervorgegangen aus dem immer kräftigeren Aufblühen der Naturwissenschaft und dem Fortbestehen eines von Alters her überlieferten und fortgepflanzten geistigen Daseins und Lebens, dem von den Vertretern jener der Garaus gemacht werden soll. Der Konflikt kann aber auch mit den Worten Faust's auf seinem Spaziergange mit Wagner beschrieben werden:

Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Diese Darstellung dürfte den Vorzug noch grösserer Verständlichkeit für jedermann besitzen. Denn von dem Kampfe zwischen einer sich heftig an die Welt anklammernden Liebe und der Sehnsucht nach einem Höheren über alle Welt hinaus weiss bis etwa auf Wagnernaturen ein jeder Mensch aus seiner eigenen innersten Erfahrung mitzusprechen.

Das besondere Verdienst Kants aber ist, einen ganz ähnlichen Konflikt bereits im Gebiete blosser kalter Erkenntnis entdeckt zu haben. Und für diese Entdeckung bekennt sich Kant dem schottischen Erfahrungsphilosophen David Hume zu Dank verpflichtet.

Dieser hatte schon 1739 in seinem Grundsatz, dass alle unsere Begriffe Kopieen von Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen seien, wie z. B. ein goldener Berg von einem wahrgenommenen Gebirge und gleichfalls wahrgenommenen Stücken Goldes und demnach auf diese beiden Dinge mit einander zurückzubringen, ein vortreffliches Mittel wenigstens zu scharfer Unterscheidung, von andersartigen Bestandteilen unseres Bewusstseins ausfindig gemacht.

Bei etwa verdächtig erscheinenden und umstrittenen Begriffen fragt er nur: von welchem Eindruck (impression) stammt der vermeinte Begriff her? Der Leser erkennt, dass dies ziemlich darauf hinauskommt, für alle Behauptungen völlig anschauliche Beispiele zu verlangen. So kam Hume dazu, den Begriff der Ursache und Wirkung oder der notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Vorgängen wie dem Davonrollen einer Billardkugel und der vorangehenden Berührung derselben durch eine andere als unwahrnehmbar und deshalb auf einen einzelnen Fall von Wahrnehmung keineswegs zu begründen nicht nur zu unterscheiden, sondern aus

dem Bereiche gültigen Besitzes des menschlichen Geistes geradezu auszuscheiden. Jener Begriff einer notwendigen Verknüpfung könne sich, meint er, einzig durch wiederholte Wahrnehmung ähnlicher Zusammenhänge und also durch blosse Gewöhnung gebildet haben und werde mithin dem einzelnen Fall von Folge immer fälschlich hinzugefügt.

Kant bekennt von sich, dass er durch diese Untersuchungen Humes aus einem Schlummer blinden Vertrauens geweckt sei und dass er den Wink Humes zum Unterscheiden in viel weiterem Umfange, als jener sich habe einfallen lassen, benutzte, ohne jedoch sich sofort auch den humeschen Ausscheidungen anzuschliessen.

Das Ergebnis der Anregung Humes aber war für Kant, dass das von uns Erfahrene und Erkannte nicht etwa einartig, sondern zweiartig ist, nicht alles nur herstammend aus der Welt, an die wir uns mit klammernden Organen halten, oder a posteriori, sondern auch uns ursprünglich schon angehörig, a priori, wenn auch erst und allein auf Anlass äusserer Anregung ins Bewusstsein zu rufen.

Dieser mit Hülfe der humeschen Methode aufzuspürende Bestandteil, den Hume selbst also nur zu einem kleinen Teil ins Auge gefasst und dann sofort ausgeschieden, mithin feindselig behandelt hatte, gehört nun dem von Plato vorzugsweise Beachteten und von diesem gerade im Gegensatz zu Hume einzig Begünstigten, dem Ideellen, der Art nach an.

Kant aber unterscheidet sich von beiden grossen Denkern ganz wesentlich dadurch, dass er nicht Partei nimmt, weder für die humeschen Eindrücke noch für die platonischen Begriffe, sondern eine schiedsrichterliche Entscheidung in diesem Konflikt für erforderlich hält. Wäre er darauf nicht ausgegangen, so wüssten wir nichts Neues von Erheblichkeit an ihm zu rühmen. Nun aber bezeichnet er sogleich in der Vorrede zur ersten Auflage der Vernunftkritik von 1781 diese als einen Gerichtshof, der einzusetzen sei. Dieser Gerichtshof hat das Verhältnis der erwähnten Momente der Erkenntnis zu einander zu ordnen nach dem Zweck, der vermittelst ihrer erreicht werden soll, und er wird dieses Verhältnis deshalb für den Zweck des Wissens vielleicht anders regeln als für den des Thuns und Lassens der Menschen.

In unserer Darstellung aber werden wir besonders auf die erst neuerdings geltend gemachte platonisierende Auffassung Kants bei Paulsen Bezug nehmen.

A.

Das von Kant eingesetzte Schiedsgericht beschäftigt sich zunächst mit dem Wissen. So 1781 in der Kritik der reinen Vernunft, in der zwar auch bereits Grund zu der Beantwortung

der weitergehenden Fragen: was soll ich thun? was darf ich hoffen? gelegt wird.

Welches nun ist das erste Ergebnis? Wir können quaestio facti und quaestio juris in Bezug auf das platonische oder begriffliche Element der Erkenntnis unterscheiden, von dem Kant als einem allererst von ihm mit Hülfe der humeschen Methode, aber gegen Humes Annahme festgestellten ausgeht, um von dessen rechtem Gebrauche zu handeln. Dass aber Kant in der quaestio facti oder der Frage nach Natur und Art des begrifflichen Elements sich gegen Hume und insofern für Plato entscheidet, wissen wir schon. Denn er kann ja die Begriffe nicht mit Hume für blosse Produkte der Gewohnheit ansehen, die demnach der erstmaligen reinen Erfahrung abzuerkennen wären.

Ganz anders aber steht es notwendiger Weise mit der Beantwortung der quaestio juris oder der Frage, wie die Begriffe für die menschliche Erkenntnis zu bewerten sind, ob man etwa mit ihnen allein schon oder auf sie gestützt sich über alle möglichen Welten hinaus in höhere Sphären hinaufschwingen kann. Hier tritt Kant ebenso entschieden auf die Seite Humes. Und in der That: wäre selbst die ganze Natur in aller ihrer Fülle durch blosse reine Begriffe von uns vorwegzunehmen, so würden wir doch blosses reines Denken und andererseits Finden oder Erkennen von einander strenge unterscheiden müssen. In den Wissenschaften von Dingen kommt es aber auf Feststellung des zu Findenden, immer wieder zu Findenden an. Das Denken ist hier allein Mittel zu diesem Zweck!

So werden wir uns nicht wundern, wenn Kant 1783 in der Erläuterungsschrift „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ S. 154 das Resultat seiner Vernunftkritik so formuliert: „Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist: alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Dies ist gewiss nicht eine Wiederherstellung des Platonismus und seiner Schätzung gerade des reinen Denkens als des Quells der Wahrheit, der höchsten Wahrheit zu nennen; es ist vielmehr das gerade Gegenteil davon; das wird auch Paulsen nicht bestreiten.

Das bisherige Ergebnis der Kritik von 1781 kann auch als eine völlige Befreiung jeder Art von Sachforschung bezeichnet werden oder als ein Bahnmachen für völlig unbeschränkte Forschung. Ein Werk dieser Art ist nun doch gewiss ein Aufbauen und nicht ein Niederreissen zu nennen. Warum aber wird es bei Paulsen überhaupt nicht genannt, auch nicht da, wo er S. 120 das 1781 Aufgebaute aufzählt? Etwa, weil eine solche Befreiung

der Erkenntnis heute noch viel mehr als am Ende des achtzehnten Jahrhunderts überflüssig ist? Dann bliebe es doch noch wichtig genug für Philosophie, offen auszusprechen, dass sie in ihrem Gebäude für völlig unbefangene Forschung Raum hat.

Und dieser systematologische Grund ist nicht der einzige, der für die ausdrückliche Erwähnung und Betonung spricht. Die Aufnahme vorurteilsfreier gründlicher Erkenntnis in das Fundament des zu errichtenden Gebäudes wird voraussichtlich ihren Einfluss auf die ganze Weiterführung dieses Baues geltend machen. Wird aber, wer diese Einwirkungen übersieht oder vernachlässigt, das sich darüber Erhebende völlig zu würdigen vermögen? Wir werden noch sehen, wie sehr zum Nachteil des Verständnisses die geringe Beachtung des angegebenen ersten Resultats der Kritik sich in Paulsens weiterer Auffassung und Darstellung von Kants Werk bemerklich macht.

Einen anderen Aufbau durch die Kritik von 1781 dagegen nennt Paulsen, nämlich „das Reich des praktischen Vernunftglaubens", wofür wir auch sagen dürfen: die Begründung der theoretischen Voraussetzungen eines praktischen Vernunftglaubens, d. h., dass für die Annahme von Freiheit und Unsterblichkeit wie auch des Daseins eines höchsten Wesens wenigstens Raum geschaffen wird, mag davon nun Gebrauch gemacht werden müssen oder nicht.

Die Annahme solcher Gegenstände scheint ja nun allerdings ein von dem ersten positiven Ergebnis der Vernunftkritik sehr verschiedenes Resultat zu sein, ja zunächst dem, der sich nicht gründlich besinnt, einer völligen Entfesselung von Sachforschung geradezu zu widersprechen. Gewiss aber ist auch dieses zweite Aufbauen bloss das noch unendlich viel stärkere Unterstreichen eines schon humeschen Satzes durch Kant. Denn Hume muss nach seinen Voraussetzungen annehmen, dass wir in aller Wissenschaft auf blosse Eindrücke unbekannter Dinge auf die menschlichen Sinne eingeschränkt sind und bleiben. Diese humesche Annahme aber wird durch eine Theorie von dem platonischen Element unserer Erkenntnis, wie sie Kant 1781 für das Wissen aufstellt und nach der dieses Element gemäss dem bakonischen „natura non nisi parendo subjicitur" (die Natur wird nur durch Gehorsam unterworfen) völlig einem anderen zu unterwerfen ist, in Wahrheit nicht ermässigt, sondern nur noch verschärft. Die Kluft zwischen blossem Denken und eigentlichem Sein ist unendlich erweitert.

Zwar mag gerade das platonische Moment der Erkenntnis auch Mittel für eine solche Ausnutzung des gewonnenen Raumes der Dinge an sich selbst enthalten, von der Hume noch nichts gewusst hat. Einem kritiklosen Gebrauche aber dieser Mittel, wie ihn aller bisherige sogenannte Rationalismus zeigt, muss Kant

noch viel mehr entgegen sein als Hume, da für ihn das blosse Denken von den Dingen an sich selbst noch viel weiter entfernt ist als für Hume, der eine eigentliche selbständige Aktivität des Geistes ja nicht kennt.

Wenn aber dieses tiefe Misstrauen gegen unkritisches Vernünfteln auch in der Sphäre des Glaubens und jene Entfesselung des Hungers und Durstes nach Erfahrung, nach lebendiger, tiefer, inniger Erfahrung nicht Platonismus sind, sondern vielmehr Humismus, wo steckt jener Platonismus denn 1781 ausser etwa in den Resten der natürlichen Vorliebe des Entdeckers für seine Entdeckungen? Kants Entdeckung ist aber das platonische Apriori in einem Umfange, wie ihn weder Hume noch auch Plato, dem dazu das Prinzip der strengen reinen Abscheidung noch mangelte, geahnt hatten.

Für einen solchen Rest dürfte unter anderem alles dasjenige theoretisch Überschwängliche zu halten sein, was Paulsen S. 237 ff. anführt und von dem er selbst S. 243 bemerkt, dass es eine blosse Privatansicht Kants bedeute, der dieser sich nur nicht mehr zu entäussern vermochte, da die kritische Erkenntnistheorie, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nicht mehr stark genug gewesen sei, um vollständig durchzudringen.

Wie man aber auch über diese und andere Reste urteilen mag, das von Kant selber behauptete und von uns schon mit seinen eigenen Worten aus den Prolegomena angeführte Hauptergebnis von 1781 wird dadurch nicht umgestossen. Die Kritik der reinen Vernunft begründet nicht sowohl Platonismus als vielmehr das gerade Gegenteil von diesem.

B.

Im Jahre 1785 in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und 1788 in der Kritik der praktischen Vernunft folgt die Ausdehnung der Thätigkeit des von Kant 1781 eingesetzten Gerichtshofes über den Konflikt der schon bekannten Momente der Erkenntnis in Bezug auf das Thun und Lassen des Menschen.

Dass auch hier ein Konflikt besteht, erhellt schon aus unserem früheren Citat aus Goethes Faust, das nicht sowohl von einem Widerstreit im Gebiete blosser Erkenntnis spricht als vielmehr von wider einander sich wendenden praktischen Trieben, einer Liebe zur Welt und einer Sucht, sich dahinein zu versenken, einerseits, andererseits aber einem sich gewaltsam davon losreissenden Hochstreben.

1788 aber erhält nun nicht wie 1781 Hume, sondern vielmehr Plato das entscheidende Wort, nicht die Erfahrungsphilosophie, sondern der Idealphilosoph. Denn pflanzt dieser hohe Ziele für das Handeln und den Willen auf und beweist seine Energie

diese Vorsätze durch die That, was hilft da alles Vernünfteln des bedächtigen Erfahrungsphilosophen wider die Möglichkeit? Der gute Mann kommt zu spät. Besser noch thäte er, sich Schillers Meinung in den etwas bitteren Versen der „Weltweisen" zur Richtschnur zu nehmen:

Doch hat Genie und Herz vollbracht,
Was Lock' und Descartes nie gedacht,
Sogleich wird auch von diesen
Die Möglichkeit bewiesen.

Diese Grenzenlosigkeit in der Anforderung des Ideenvermögens an den Menschen, an sein Wollen und Thun, ist dasjenige, was Kant mit dem Namen eines kategorischen Imperativs bezeichnet hat. Ihm freien Raum zu schaffen gegen die Sophistikationen empiristischer und anderer Theorien ist eine Hauptaufgabe kritischer Moralphilosophie, und die Auflösung derselben darf nun in der That als Platonismus bezeichnet werden.

Woher aber stammt das Material, aus dem dieses formende Vermögen seine Begriffe für das Thun und Lassen bildet? Solches Material liefert und kann liefern einzig die innere Natur des Menschen in ihren mancherlei Trieben und Begehrungen, für deren wie für aller Natur Erforschung die Kritik von 1781 in ihrem Humismus das allgemeinste Gesetz gegeben hat. Diese Naturlehre hat uns z. B. bekannt zu machen mit dem Verhältnis zweier Menschen zu einander, das Freundschaft genannt wird; das formende Vermögen aber stellt danach als Form des Verhaltens solcher Freunde gegenseitige reine Redlichkeit auf als ein exemplarisches oder mustergültiges Verhalten des Willens in solcher Lage oder, mit anderen Worten, als ein solches Betragen, von dem man wollen kann, dass es ein allgemeines Gesetz werde. Was für ein wünschenswertes allgemeines Leben würde solche Verallgemeinerung in dieser Hinsicht ergeben, das Gegenteil aber welch einen betrübenden Zustand!

Die Pflicht solcher reinen Redlichkeit in der Freundschaft aber liegt einzig und völlig in dem uns beiwohnenden formenden Vermögen, wie viele Annäherungen an ein solches Verhältnis auch schon die Triebe blosser Natur darbieten mögen und obwohl unser Geist ohne die Erfahrung von Freundschaftsverhältnissen von Menschen zu einander den Begriff der Pflicht von Redlichkeit in derartigen Verhältnissen nicht zustande zu bringen, gleichsam nicht zu vollziehen vermöchte.

Wer die Philosophie so unbeschränkt weit wie Kant 1781 für Erfahrung und lebendige Natur geöffnet hat, wird schwerlich für willkürliche Verkürzung des Materials eintreten, sondern grundsätzlich nur für eine Formung, für diese letztere aber allerdings wegen des uns Menschen beiwohnenden platonischen Vermögens Mit anderen Worten: der Mensch als vernünftiges und sittliches

Wesen ist von ebendemselben als Naturwesen nur formal unterschieden, nicht notwendig material.

Die zutreffende Formulierung jener Wirksamkeit des formenden Vermögens in möglichster Reinheit und Allgemeinheit ist dasjenige, was sich Kant in der praktischen Philosophie zur ersten Aufgabe machte, nicht etwa die Einführung eines nagelneuen Grundsatzes aller Sittlichkeit oder eines neuen Prinzips der Moralität. Darüber hat sich Kant in einer Anmerkung zur Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft überaus treffend und klar einem Recensenten gegenüber, der zum Tadel der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gesagt hatte, dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden sei, so ausgesprochen: „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre!"

Was Kant veranlasst hat und veranlassen durfte, in dem ideellen Vermögen das ganze, mit rücksichtsloser Strenge bestimmende Prinzip für unser Verhalten zu suchen, ist bereits von uns angegeben worden. Zur Erklärung seiner Entschiedenheit ist aber auch nicht eine durch die Kritik der reinen Vernunft mit begründete und also in den Voraussetzungen der kritischen Moralphilosophie enthaltene reine Physik der Sitten zu übersehen, die unseres Wissens bislang nie beachtet und auch von Paulsen, der zwar einmal S. 294 den Ausdruck „Physik der Sitten" gebraucht, nicht gewürdigt ist. Unter jener Physik verstehen wir eine Darlegung dessen, wie der Mensch handeln würde, wenn er sich bloss von dem Naturprinzip seiner Neigungen oder der Glückseligkeit, selbst unter Anwendung aller möglichen „Vernunft", Klugheit und Verschlagenheit, in deren Dienste, leiten liesse.

Nach dieser Physik der Sitten schon würde z. B. ein bloss kluger Kaufmann in einer Gegend, wo viel Verkehr ist und deshalb Konkurrenz, sich zur ehrlichen Bedienung aller Kunden, so dass ein Kind bei ihm so gut wie der Erwachsene kauft, d. h. zu einem äusserlich mustergültigen Verhalten entschliessen müssen. Das seiner Berechnung zu Grunde liegende Naturprinzip des eigenen Vorteils führt aber unter verschiedenen Umständen zu ganz verschiedenem, ja gerade entgegengesetztem Verhalten, unter Umständen ganz ebensowohl zum Betruge. Es ist nach dieser schwierigen, in der That allzu schwierigen Rechenkunst also ganz anders, als wenn man sich in jeder Naturlage bloss von der Erwägung des darin allgemein wünschenswerten Verhaltens leiten lässt, einer Erwägung, die den Kaufmann z. B. zur ehrlichen Bedienung und zur Haltung des gleichen Preises unter allen Umständen antreibt.

Der Leser sieht, dass die Vergegenwärtigung jener Glückseligkeitslehre, die ihm von der Physik nahe gelegt wurde, unseren

kritischen Philosophen zur strengen Unterscheidung der Sittenlehre von jeder Art von Glückseligkeitslehre, grob oder fein, als dem ersten und wichtigsten Bedürfnis einer praktischen Philosophie führen musste.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, fügt Kant der Betonung ihrer Notwendigkeit, Kritik der prakt. Vern. S. 222 bei Rosenkranz, sofort hinzu, ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider. Nur von dem herrschenden Platze ist das Naturprinzip der Handlungen mit allem, was ihm anhängt, ein für alle Mal verwiesen, um künftig nur noch das Material für das formende Vermögen herzugeben; dieses aber nach wie vor.

Schon zwei Mal fanden wir uns veranlasst, zum besseren Verständnis der praktischen Philosophie der Kritik zurückzugehen auf eine Lehre humeschen Charakters, die, durch die Kritik der reinen Vernunft begründet, doch weder von Kant noch auch von seinen Jüngern und Nachfolgern ausgeführt wurde, obwohl dies ohne erhebliche Schwierigkeit geschehen kann. Kant selbst hatte genug mit einer notwendigeren und schwereren Arbeit zu thun.

Die Beachtung dieses verborgenen Zwischengliedes ist aber auch wichtig für die Würdigung eines bisher nicht berührten Teils von Kants praktischer Philosophie, des letzten, der bereits den Übergang bildet von der Moral zur Religion.

Wer wie wir hier auf das Verhältnis einer Physik der Sitten zu der von Kant einzig ausgeführten „Metaphysik“ geachtet hat, wird sich schwerlich noch wie Paulsen und vor ihm Schopenhauer über das offene Heraustreten des Naturprinzips der Glückseligkeit zur Konkurrenz mit dem Idealprinzip im zweiten Buche der Kritik der praktischen Vernunft gross wundern. Paulsen aber urteilt S. 318 mit einer an Schopenhauer erinnernden Wendung, der Begriff der Glückseligkeit komme, nachdem er vorn als aus der Sinnlichkeit stammend hinausgeworfen sei, auf einmal, man wisse nicht woher (Schopenhauer meinte: zur Hinterthür), wieder herein und präsentiere sich als ein von der Vernunft anzuerkennender Bestandteil des vollendeten Gutes neben der Tugend. Um dieses Heraustretens des schon vorher immer im Fundamente vorauszusetzenden Naturprinzips willen werden wir nun auch schwerlich noch Paulsen zustimmen, wenn er fortfährt, man werde sagen müssen: „Etwas innerlich so Unzusammenhängendes wie die Kritik der praktischen Vernunft mit ihren beiden Hälften, der Analytik und der Dialektik, der Form und der Materie des Wollens, dem Gesetz und der Glückseligkeit, ist in der Geschichte des philosophischen Denkens wohl nicht zum zweiten Male anzutreffen.“

Denn in der That, warum sollte Kant, ebenso sehr Physiker wie Moralist und jenes sogar in erster Hinsicht, nachdem er zunächst den begründeten Ansprüchen des formenden Vermögens

in einer reinen Sittenlehre gerecht geworden war, doch ohne sich auch hier gleich unseren Pessimisten zu einem unwahren Gegensatz gegen die Natur und ihre Neigungen hinreissen zu lassen, nicht danach auch, indem er für den Menschen in seiner Ganzheit eintrat, die Ansprüche des Naturprinzips auf ihre Berechtigung prüfen und zu einem allseitig und völlig Genugthuenden zu gelangen suchen?

Kant durfte sich frei von aller Parteilichkeit meinen, wenn er das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen noch einmal in den Worten wiederholte, dass Tugend das oberste Gut sei, dann aber fortfuhr: „Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen. Denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet."

Die Betonung der Unparteilichkeit kommt meines Wissens bei Kant zum ersten Male hier bei Gelegenheit des Urteils über die Zugehörigkeit der Glückseligkeit zu dem ganzen und vollendeten Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen vor, in diesem Abschnitt der Kritik jedoch nicht nur an dieser einen Stelle. Es ist, als ob Kant die Gegnerschaft pessimistischer Klügeleien gegen die Natur vorausgeahnt habe, die sich sowohl gegen die unbefangene allgemein-menschliche Würdigung der Glückseligkeit als eines nicht aufzugebenden Zieles richten wie auch gegen die durch die Besinnung zwar völlig erlaubte Erweiterung des menschlichen Horizontes über die in der Kritik der reinen Vernunft gezogenen Schranken der Naturforschung und alles blossen Wissens hinaus. Denn wie Kant, Physiker zugleich und Moralist und beides in gleich hohem Grade, zum ersten Male in der Philosophie die spezifische Verschiedenheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit in ihrem ganzen immer unterschätzten Umfange erkannte und würdigte, so konnte er auch die Vereinigung der so grundverschiedenen Bestandteile eines höchsten Gutes, der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, beide in ihrem höchsten Grade vorgestellt, nicht mehr für gar so leicht ansehen, wie alle bisherigen Philosophen, Epikuräer wie Stoiker. In dieser Sinnenwelt und Zeitlichkeit verwirklicht sich diese Vereinigung überhaupt nicht anders als zufällig.

Bei unverkürzter Anerkennung des Gegenstandes sowohl des Physikers wie des Moralisten bleibt daher nichts Anderes übrig, als entweder auf das höchste Gut des menschlichen Begehrungsvermögens und seine Verwirklichung, damit aber auch auf dessen Bestandteile für sich, also auch auf reine und strenge Tugend, deren Forderung dann als übertrieben und phantastisch erscheint,

ganz zu verzichten oder mit der Menschenvernunft aller Zeiten und Völker die Bande der Natur und Sinnenwelt zu sprengen und mit Entschlossenheit den Schritt zu thun über das Wissen hinaus zum Glauben. Nicht aber zu einem beliebigen Phantasieglauben, sondern zu einem Glauben, der unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehört und von dessen Sätzen gilt, dass sie ebenso uneigennützig wie die Anerkennung der Glückseligkeit aus blosser unparteiischer Vernunft hervorgehen.

Die Kantische Kritik erscheint auf der zuletzt erwähnten Stufe wiederum als ein Gerichtshof, in höherem Grade sogar und in grösserer Deutlichkeit als je zuvor; zur Konstituierung eines solchen ist auch noch mehr Veranlassung bei der schwer zu bändigenden Heftigkeit des Konflikts der Prinzipien, auf die schon bei Gelegenheit des Faustcitats hingewiesen wurde und die sich heute noch in der Auffassung der in Kants Kritik der praktischen Vernunft niedergelegten Akten des Prozesses durch die Ausleger bemerklich macht und deren richtiges Verständnis mächtig erschwert.

Ist aber das eben Gesagte richtig, so werden wir Paulsen, der die innerliche Begründung der von Kant gewählten Form allzuwenig gewürdigt hat, S. 296 f. weder zugeben können, dass im Gebiete des Praktischen eine Kritik der Vernunft weniger am Platze sei als in dem der blossen Erkenntnis, noch auch, dass Kant durch blossen Systemgeist und Systemsucht zur Wahl der richterlichen Form für sein Werk veranlasst worden sei. Damit lehnen wir jedoch noch nicht Paulsens Tadel der Art und Gestalt der Kantischen Darstellung völlig ab, dessen Berechtigung für sein ganzes Unternehmen zuzugeben Kant von vornherein so bereitwillig gewesen ist.

V.

Wir stehen am Ende der Darstellung des von Kant angestrebten Schiedsgerichtes zwischen Plato und Hume und den von ihnen vertretenen Denkrichtungen und damit auch am Ende der ersten grösseren und grundlegenden Hälfte von Kants kritischem Unternehmen, der Kritiken von 1781 und 1788.

Die bisherige Verkennung der Kantischen Idee und Absicht beruht nicht sowohl auf den nicht abzuleugnenden und auch nicht abgeleugneten Mängeln der Darstellung Kants als vielmehr auf der Unter-, beziehungsweise Überschätzung der einen der beiden im Kriticismus zu blossen Momenten hinabgesetzten Parteien der bisherigen Philosophie. Bei Paulsen aber ist der zunächst bei Fr. Alb. Lange und seinen Genossen einzig anerkannte Physiker und damit der Humismus oder Epikureismus in Kant wiederum zu kurz weggekommen, ein gerade bei diesem Autor, dem Übersetzer und Verehrer Humes, zunächst etwas verwunderlicher, aber doch wohl zu verstehender Mangel. Bei grösserer Beachtung aber

des Naturforschers in Kant würde Paulsen in seinem in mancher Hinsicht hervorragenden Buche über Kant das von diesem positiv Geleistete und Begründete wesentlich anders bestimmt und den wirklichen Ertrag von dessen Arbeit doch wohl zutreffender bezeichnet haben. Er würde weder den Neubau der Kritik der reinen Vernunft wie jetzt S. 118 in einer positiven Erkenntnistheorie, nämlich einer rationalistischen Theorie der Wissenschaften, und weiterhin in einer positiven Metaphysik, nämlich einer idealistischen Weltanschauung, noch denjenigen der Kritik der praktischen Vernunft in einer neuen Begründung von einer Art von platonischem Moralismus gefunden haben, sondern vielmehr für die Erkenntnis in einer völligen Entfesselung von Naturforschung im weitesten Sinne einerseits und in der Vorbereitung eines reinen praktischen Vernunftglaubens andererseits und praktisch zunächst in der Begründung reiner allgemeiner Moral, wie sie vorher nie und nirgends vorhanden war, und weiterhin in dem Übergange von dieser zu einer ebenso unparteiischen allgemeinen Religion[1]).

---

[1]) Am Schlusse der Darlegung dieser Probe einer neuen Auffassung, die doch von einer ältesten und der von Kant selbst gehegten nicht allzu verschieden sein durfte, gestatte man dem Verfasser, darauf hinzuweisen, dass von ihm bereits 1885 in der Schrift „Die Vollendung des Sokrates" (Berlin bei Nicolai) Kap. III—V der Zusammenhang der Kritik der praktischen Vernunft mit der Kritik der reinen Vernunft aufgezeigt und dargelegt ist. Auch habe ich schon 1881 in „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott." (Leipzig bei Veit u. Komp.) den Versuch gemacht, das Kantische Unternehmen in seiner Ganzheit entgegen den dasselbe zerstückelnden neukantischen Parteien, von denen die platonisierende damals allerdings noch keine Vertretung gefunden hatte, zu erneuern.

Erziehung zur Selbsterziehung.

Ein Wort über Hiltys „Glück“ als Leitfaden der Selbsterziehung.

Von

Edwin Wilke in Quedlinburg.

Über die Triebfedern, die unserer Mitmenschen Thun und Lassen bestimmen, wissen wir im Grunde sehr wenig. Nur einen kleinen Kreis von Menschen, die uns durch Blutsverwandtschaft, Umgang, Beruf, Lebenshaltung nahe stehen, durchschauen und verstehen wir etwas genauer; über das Innenleben aller andern ist für den Einzelnen ein dichter Schleier gebreitet. Von dem, was er verbirgt, zeichnen wir uns Phantasiebilder. Die Hauptzüge dazu liefert uns das eigene Seelenleben, das einzige, das wir aus eigener, innerer Anschauung kennen; einige Farben nehmen wir aus der Lektüre und aus dem, was wir durch eigene Anschauung und Hörensagen von unsern Mitmenschen erfahren. Wenn wir dann einmal inne werden, dass die Wirklichkeit unserm Bilde nicht entspricht, dass es im Innern einzelner Menschen oder ganzer Gruppen wesentlich anders aussieht, als wir uns einbildeten, dann ergreift uns Bewunderung oder Schrecken und Abscheu, je nachdem die Wirklichkeit unser Bild übertrifft oder darunter bleibt.

Wenn nun auf die eine oder die andere Weise vor unseren Augen, wie es von Zeit zu Zeit geschieht, besonders auffällige, schreckenerregende Lebensauffassungen blossgelegt werden, so entrüsten sich darüber die Mitmenschen eine Zeit lang, denken pflichtschuldigst, weil sie eben denkende Wesen sind, über Ursachen und Heilmittel solcher Krankheiten nach und laden schliesslich die Schuld entweder auf die breiten Schultern des „Zeitgeistes“ ab oder rufen — nach besserer Erziehung.

Die in diesem Rufe liegende Klage und Anklage ist natürlich und berechtigt; nur ist dabei zweierlei zu bedauern: 1. Man lässt es gewöhnlich bei der Klage bewenden, ohne thatkräftig an die Besserung zu gehen, und 2. man fasst den Begriff der Erziehung nicht scharf genug. In der Regel schwebt dabei vielen in erster Linie oder ausschliesslich die Schulerziehung vor. Die Lehrer sind ja dazu da, die Jugend zu erziehen; darum haben sie auch die Verantwortung für die Schäden der Gesellschaft zu tragen. Dazu ist die Schule eine Erziehungsanstalt, auf die sich am leichtesten mit staatlichen Mitteln einwirken lässt: durch amtliche Erlasse kann den Lehrern das Gewissen geschärft, ein neuer

Lehrplan aufgestellt, eine neue Richtung eingeschlagen, die Durchbildung der Lehrer kann durch entsprechende Massnahmen verbessert werden. In der That lassen sich vielfach dergleichen Änderungen im öffentlichen Erziehungswesen auf Blosslegung schadhafter Stellen im Volkskörper zurückführen. Auf die Jahre 1806 und 7, 1848, 1878 folgten Ministerwechsel, neue Lehrordnungen, Einrichtung von Schulen und Seminaren.

Dabei sollte indes niemals vergessen werden, dass der erziehliche Einfluss auch der besten Schule gering ist gegen den der Familie. Sie wirkt durch das Beispiel, durch die Gewöhnung an sittliches oder unsittliches Thun, sie bietet dem werdenden Menschen die geistige Lebensluft, die er fortwährend einatmet. Die Schulerziehung kann in gewisser Hinsicht die häusliche ergänzen, in manchen Fällen einzelne ihrer Fehler wieder gut machen, in sehr wenigen einer verkehrten häuslichen das Gegengewicht halten. Dazu sind in so vielen Stücken dem Schulerzieher die Hände gebunden; oft bleiben ihm die Mängel der Familienerziehung verborgen, so dass er ihnen nicht bewusst und thatkräftig entgegentreten kann. Es ist eine uralte Weisheit, dass der Schwerpunkt der Erziehung im Elternhause liegt, dass die Jungen so zwitschern, wie die Alten sungen. Aber von der Familienerziehung spricht man nicht gerne, weil ihr mit amtlichen Erlassen u. dergl. nicht beizukommen ist. Wohl haben die Eltern ein gesetzliches Erziehungsrecht; aber ihre Erziehungspflicht ist ihnen im wesentlichen und nicht im einzelnen ins Gewissen geschrieben, und mit dem findet man sich zur Not ab. In den untersten Schichten entzieht die Sorge ums tägliche Brot, die Arbeit für Fremde Vater und Mutter dem Hause und ihren Kindern. Am günstigsten sind noch die im Mittelstande aufwachsenden Kinder daran. Sie stehen noch unter der unmittelbaren Zucht der Eltern, sie umgiebt noch gute deutsche Haus- und Familiensitte, sie lernen früh den Wert der Arbeit kennen.

Wenn man also angesichts der Zeitschäden die Erziehung anklagt, so muss man dabei vor allem der häuslichen Verhältnisse gedenken. Nur mit ihnen im Bunde, nicht gegen sie kann die Schulerziehung günstige Ergebnisse zeitigen.

Aber wie einen Schritt weiter kommen? Der Einfluss der Gesamtheit auf die Familienerziehung, auf die Familienverhältnisse ist gering. Als ein ganz ungeheurer und unerträglicher Eingriff in die persönliche Freiheit der Einzelnen würde es erscheinen, wollte der Staat die häusliche Erziehung unter Kontrolle nehmen. Nur zwei Mittel erscheinen anwendbar, um aus dieser Sackgasse herauszukommen: Erziehungskunst und Erziehungswissenschaft muss zu einer öffentlichen Macht, der Schulstaat zum Erziehungsstaat werden, und man muss alles befördern, was einer gesunden Selbsterziehung dient.

Erziehungsfragen müssen mehr als bisher in der Presse und in öffentlichen Vorträgen behandelt werden; sie müssen neben den politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, die jetzt alles Interesse auf sich ziehen, zur Geltung kommen. Es müsste auf diese Weise in allen Kreisen der Blick für Erziehungsmängel und das Gewissen geschärft werden. Fröbels Wort: „Kommt, lasst uns unsern Kindern leben!“ müsste in den Herzen der Väter und Mütter mehr Wiederhall finden. Fürs erste müssten sie Vertrauen zu den Schulerziehern fassen und sie bei allen Anzeichen einer ungünstigen Entwickelung ihrer Kinder zu Rate ziehen. Um aber weiterhin geeignete Kräfte zur theoretischen und praktischen Behandlung von Erziehungsfragen zu gewinnen, müssten pädagogische Lehrstühle an allen Hochschulen eingerichtet werden, und neben der allgemeinen und der Schulerziehung müsste die häusliche einen ständigen Lehrgegenstand bilden. Nach und nach würde sich dann vielleicht zwischen Eltern und Lehrern ein besonderer Erzieherstand entwickeln, wie ihn Herbart schon 1810 in seiner Rede „Über Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung“ kennzeichnete: „Ungefähr wie in der Kommune die Ärzte leben, die man in die Häuser ruft, weil man die Not kennt, der sie Hilfe verheissen, so würden in den Städten auch Erzieher gefunden werden, die man ebenfalls in die Häuser zu kommen einlüde, wofern man die Not einer falschgerichteten jugendlichen Fortbildung besser zu beurteilen wüsste. Nur nicht so desultorisch würde das Geschäft dieser Erzieher sein, wie das der Ärzte; etwas regelmässiger und stetiger, — oder etwa so wie bei langwierigen, wenn schon nicht mit plötzlicher Gefahr verbundenen Krankheiten, der Besuch des Arztes zu sein pflegt, so würde ein solcher Erzieher das Haus besuchen, worin er Arbeit fände. Wie der Arzt Rezepte verschreibt, so würde der Erzieher Beschäftigungen und Studien anordnen; wie der Arzt das Ausgehn verbietet oder verlangt, wie er Reisen in ein anderes Klima vorschreibt, so würde der Erzieher den Umgang mit solchen und solchen Gespielen bestimmen, und die engern und weitern Grenzen der nötigen Aufsicht angeben. — Mehrere Familien könnten sich vereinigen, einem solchen Erzieher den grössten Teil seiner Einnahmen zu sichern, ohne ihn darum ganz an sich zu binden“ (Kleinere pädag. Schriften. Leipzig 1878 S. 314 f.).

Wer etwa meint, dass eine solche Wirksamkeit in den Pflichtenkreis der Lehrer an höheren und niederen Schulen falle, dem ist zu entgegnen, dass diese bei den Ansprüchen, die heutzutage an den Unterricht gestellt werden, vollauf zu thun haben — nicht ohne Grund hat sich der Münchener Naturforschertag auch mit der „Lehrerüberbürdung“ beschäftigt —, dass ihnen aber auch die genaue Kenntnis der Familienverhältnisse fehlt, zumal in grösseren Städten, und dass auch für das Gebiet der häuslichen Erziehung besondere Studien und Erfahrungen zu machen sind. Hie und da haben Lehrer öffentlicher Schulen durch Veranstaltung

von sogenannten „Elternabenden" einen Einfluss auf die häusliche Erziehung zu erringen versucht. Neuerdings giebt man diesen Elternabenden mehr den Charakter von Unterhaltungsabenden, mir scheint mit Recht. Denn wer die Erziehung im Elternhause verbessern will, muss streng individuell verfahren und muss von seiten der Eltern unbedingtes Vertrauen geniessen. So wenig der Arzt durch öffentliche Vorträge den Einzelnen zu heilen vermag, so wenig wird der Erzieher Erziehungsfehler in den einzelnen Familien auf diese Weise wegschaffen. Gerade die Auswüchse bleiben ihm und werden ihm verborgen. Von Hunderten, die dem Vortrage lauschen, zieht kaum eine Mutter, ein Vater die nötigen Schlüsse für ihre Kinder, und wenn sie sie ziehen, so fehlt ihnen doch meistens die Kraft, danach zu handeln, falls sie nicht fortdauernd dazu angeregt werden, und vielfach auch die Kenntnis der besonderen Heilmittel. Wir dürfen uns die Wahrheit nicht verhehlen: Unsere gesamten Lebensverhältnisse, insonderheit die gesellschaftlichen, haben sich so gründlich umgestaltet, dass wir auch nach neuen Mitteln für die Erziehung des heranwachsenden Geschlechts ernstlich suchen müssen. Man müsste der Jugend von Staatswegen Anwälte setzen, die ihre Sache führen; denn weil sie nicht selbst ihre Rechte auf vernünftige, sorgfältige Erziehung geltend machen kann, dauert es in der Regel lange, lange, bis Massregeln, die in ihrem Interesse sind, durchgeführt werden.

Sowohl die Schul- als auch die Familienerziehung müssen als ihr letztes Ziel die Selbsterziehung ins Auge fassen. Ja, im Grunde genommen giebt es nur Selbsterziehung; denn da der Mensch keine Maschine ist und sein Leben durch Gewohnheiten allein nicht geregelt werden kann, so hat alle Einwirkung der Eltern und Lehrer für ihn nur den Wert, ihn anzuregen und in den Stand zu setzen, an sich selbst zu arbeiten, sich selbst zu erziehen. Eltern und Lehrer haben dem Willen Kraft und die Hauptrichtung auf das Gute zu geben; der Entschluss, in dieser Richtung zu verharren, die Fähigkeit, den guten Willen in allen Verhältnissen des Lebens immer mehr zu bethätigen, endlich die Ausbildung einer Weltanschauung, die der Nährboden für den Willen bildet, das ist Sache der Selbsterziehung.

Wie kann sie gefördert, geregelt werden? Von grossem Einflusse sind Umgang und Lektüre. In sich geschlossene Persönlichkeiten zu sehen, die Tugend vorleben, die in ihr ihr Lebensglück finden, das spornt den Willen des jungen Menschen an, und was das Leben oft spärlich bietet, das ergänze und ersetze die Phantasie. Es giebt ein Jugendalter — nach meiner Erinnerung ist es besonders die Zeit vom 13.—16. Lebensjahre —, wo der Geist lechzt nach den Lebensbeschreibungen bedeutender Männer, wo er insonderheit an ihrem Jugendleben für sich Lebenskunst lernen möchte. Gleichzeitig vertieft der Unterricht Menschen- und Weltkenntnis, verschärft die Auffassung, zeigt Lebensziele. Bei den

unteren Volksklassen tritt frühzeitig die Erwerbsarbeit in ihre Rechte, und der Staat lässt es sich jetzt angelegen sein, ihr noch eine Zeitlang ausreichenden Unterricht an die Seite zu stellen. Es ist aber im Interesse der Selbsterziehung sehr wünschenswert, dass die Fortbildungsschule nicht ausschliesslich praktische Fachschule werde.

Nach dem 16. Lebensjahre etwa folgt eine Periode, in der der jugendliche Geist besonders empfänglich für Satire zu sein scheint. Er wächst innerlich und erkennt mehr und mehr, was in der ihn umgebenden Welt thöricht und klug ist, und seinem engen Gesichtskreise entspricht es, über das ihm thöricht Erscheinende die Geissel des Spottes zu schwingen. Für dieses Lebensalter schrieb einst der Schulmann Curtman seine „Blumen-, Frucht- und Dornstücke“ (Friedberg, Bindernagel 1862).

Ungefähr vom 20. Jahre ab sucht dann der junge Mensch seine Weltanschauung abzurunden, die Elemente die er aufgenommen hat, zu einem befriedigenden Gesamtbilde zu vereinigen, sich eines bestimmten Lebenszieles bewusst zu werden. Auch hierbei sind heutzutage Bücher von der grössten Bedeutung. Welche sollen wir dem angehenden Lebenskünstler wünschen? Die Auswahl ist nicht allzugross; denn die Schwierigkeiten, Bücher abzufassen, die der Selbsterziehung in besonderem Masse zu dienen geeignet sind, liegen klar vor Augen. Ein solches Buch darf sich mit seinen Belehrungen nicht aufdrängen, denn der Geist des reifenden Menschen beansprucht vor allem Selbständigkeit der Entschliessung; der Verfasser darf nicht als langweiliger Sittenprediger auftreten, denn unsere heutige Welt ist „der systematischen Moral etwas überdrüssig geworden“; ein solches Buch muss modernen Geistes sein, denn der sich erziehende Mensch lebt in der Gegenwart und will und muss sich ihr mit seinen Grundsätzen anpassen; und endlich: der Vorfasser muss, ohne in Selbstruhm zu verfallen, als ein Mann erscheinen, der erprobt hat, was er anderen empfiehlt, bei dem Denken, Wollen und Handeln eins sind, kurz als ein in sich geschlossener Charakter.

Da Bücher dieser Art, wie gesagt, seltene Ware sind, so sei es mir gestattet, hier auf eines hinzuweisen und an seiner Hand das Problem der Selbsterziehung zu beleuchten. Es ist das jüngst mit dem dritten Bande abgeschlossene Buch des Berner Professors der Staatswissenschaften C. Hilty: „Glück“. Ich wüsste keines zu nennen, dem ich nächst der Bibel mehr Einfluss auf die Ausgestaltung des inneren Menschen zutraue. Es ist ein Lebensbuch, das man einmal liest und zu dem man immer wieder zurückkehrt. Zu seinem kurzen Titel könnte man sich eine ganze Reihe von Zusätzen ausdenken: Ein Leitfaden der Selbsterziehung. Ein Führer auf dem Lebenswege. Ein Ratgeber für Gottsucher. Eine modern-christliche Sittenlehre. Eine Apologie des Christentums. Bausteine zu einer in sich geschlossenen Weltanschauung.

Der Verfasser hat jeden Zusatz verschmäht und nur „Glück“ auf den Titel geschrieben, weil er das Glück als das gemeinsame Ziel aller ansieht, der Pessimisten und der Optimisten, der Stoiker und der Epikuräer. Schon diese Zielsetzung macht sein Buch für die Selbsterziehung geeignet; denn ist es nicht wirklich so? Sind wir nicht alle auf der Jagd nach dem Glücke? Wird nicht schon um des Titels willen so mancher nach dem Buche gegriffen haben, um sich den Weg zu der blauen Blume zeigen zu lassen? Und wie mancher, der unrichtig erzogen wurde, der etwa nach einem Geheimmittel suchte, um glücklich zu werden, wird enttäuscht das Buch weggelegt haben; denn das erste, was ihn Hilty lehren will, ist die „Kunst des Arbeitens“ (I S. 1—20). Ein Glück ohne Arbeit ist ihm undenkbar. Wäre das nicht heutzutage gerade ein Thema, das man Tausenden von jungen Leuten predigen möchte, predigen müsste? „Das grösste Unglück, das es giebt, ist ein Leben ohne Arbeit und ohne Frucht derselben an seinem Ende. Daher giebt es auch und muss es geben ein Recht auf Arbeit; es ist dies sogar das ursprünglichste aller Menschenrechte. Die »Arbeitslosen« sind in der That die wahren Unglücklichen in dieser Welt“ (I S. 6).

Als zweites Kapitel bietet Hilty seinen Lesern eine Übersetzung von Epiktets „Handbuch“ nebst Einführung und Anmerkungen. Ein wunderliches Unterfangen, den stoischen Sklaven aus der Zeit des Nero modern machen zu wollen! Heutzutage, wo das Geld eine so grosse Rolle spielt, wo man sich für Geld so viele und so schöne Dinge kaufen, wo man für Geld seinen Leidenschaften frönen kann, wo die Genusssucht in allen Schichten stetig wächst und immer raffinierter wird, heute wagt es Hilty, stoische Verachtung der äusseren Dinge zu empfehlen, uns Kinder des 19. Jahrhunderts zu belehren, dass Geld und all das dafür Käufliche, wonach wir so viele unserer Mitmenschen mit heissem Bemühen ringen sehen, wofür sie Gesundheit, Ehre, Leben dahingeben, wertlos sei? Und doch, wird es nicht immer allgemeiner gefühlt: die Genusssucht muss eingeschränkt, das Beispiel dazu in den oberen Kreisen gegeben werden, wir müssen zurück zur Einfachheit? Es ist aber nicht das allein, was Hilty zur Behandlung Epiktets veranlasst hat: er thut es aus Methode. „Es liegt die stoische Moral in unseren Tagen vielen Menschen weit näher als der religiöse Glaube, der, man möchte es manchmal denken, ein für diese Welt zu feines Lichtwesen hat und eigentlich unaussprechlich ist, so dass jede Aussprache (oder gar Organisierung) dieser seiner Lichtnatur Gefahr bringt, — während die Moral an den allgemeinen gesunden Menschenverstand, das natürliche Bedürfnis des Zusammenlebens, und selbst an einen gewissen gesunden Egoismus des Menschen sich wenden kann“ (I S. 88). Die Mängel der stoischen Lebensauffassung lässt Hilty natürlich nicht unaufgedeckt: „Die Stoa gleicht einer Art philosophischer

Kaserne, in der ein bevorzugter Teil der Menschheit in beständiger harter Pflichterfüllung erhalten wird, mit der Belohnung eines erhöhten Standesbewusstseins und der Herrschaft über die andern Menschen“ (I S. 84). Weit höher steht für Hilty die christliche Weltanschauung; aber „es wird sich nicht leugnen lassen, dass die christliche Ansicht vorzugsweise ein Produkt eigener reifer Lebensanschauung und eines innern Kampfes sein muss, den ein Mensch nicht in seiner frühen Jugend, sondern frühestens »nel mezzo del cammin di nostra vita« durchmacht“ (I. S. 85). Die Vertreter des heutigen Religionsunterrichts in unsern Schulen mögen sich mit dieser Ansicht Hiltys auseinandersetzen. Richtig bleibt jedenfalls, dass ein gewisser Stoizismus dem Christentume, wie es sein Stifter wollte und wie es Hilty erneuern will, den Boden bereitet.

Nur im religiösen Glauben kann der Mensch nach Hilty das höchste Glück erreichen. „Alles zusammen nochmals erwogen, besteht also das auf dieser Welt erreichbare dauernde Glück in beständiger nützlicher Arbeit, verbunden mit einer ebenso beständigen Nähe Gottes. Oder wenn ein Leser das letztere noch etwas zu »mystisch« findet, so kann er ja einstweilen versuchen, es durch den Ausdruck »Leben in grossen und wahren Gedanken« zu ersetzen. Es wird ihm nur vielleicht schwer werden, dieselben immer zu haben ohne eine solche ausser ihm selbst liegende Quelle, der sie entstammen“ (III S. 24 f.).

Den religiösen Glauben sucht daher Hilty von Band zu Band — zwischen dem ersten Erscheinen der einzelnen Bände liegen Jahre — fester zu begründen. Der erste Band schliesst mit einer Abhandlung über das Heinrich Heines „Fragen“ nachgebildete Thema: „Was bedeutet der Mensch, woher kommt er, wohin geht er, wer wohnt über den goldenen Sternen?“ (I S. 213—244). Im zweiten Bande äussert er sich über „Transcendentale Hoffnungen“ (II S. 201—224), über „Die Prolegomena des Christentums“ (II S. 225—258) und über „Die Stufen des Lebens“ (II S. 259—326); im dritten beantwortet er die Frage: „Was ist Glaube?“ (III S. 39—72), setzt sich mit dem Wunderglauben auseinander (III S. 73—96), spricht über das Leiden („Qui peut souffrir, peut oser“ III S. 97—120), über „Moderne Heiligkeit“ (III S. 153—188) und über die Frage: „Was sollen wir thun?“ (III S. 189—222). Am Schlusse seines ganzen Werkes richtet er den Blick auf die Zukunft („Heil den Enkeln“ und „Excelsior“ III S. 223—283). Dabei giebt er noch einmal seinem felsenfesten Glauben an die Zukunft des Christentums Ausdruck: „Es ist jetzt ziemlich leicht vorauszusehen, dass nach Vorübergang einer wenig erquicklichen Periode des spiritistischen Aberglaubens, welcher dem naturwissenschaftlichen Unglauben unmittelbar auf dem Fusse folgen wird, ein verständig gesundes, historisch gut begründetes, glaubensfestes und männliches Christentum, das sich aber nicht einbildet, Gott und Christus zu erklären, oder gar durch eine heutige Bildung meistern

zu können, die vorherrschende Religion der wahrhaft gebildeten Menschen des 20. Jahrhunderts, in seiner zweiten Hälfte sein wird, und damit zugleich auch die Grundlage eines Staates, welcher mit Recht den Namen einer „civitas Dei“ tragen darf“ (III S. 228).

Trägt der Schlussband vorwiegend religiöses Gepräge, so werden die beiden ersten mehr den Fragen der Zeit, des Alltagslebens gerecht. Denn Hilty strebt zwar mit Kopf und Herz „höher hinauf“, steht aber mit beiden Füssen auf dem Boden der Wirklichkeit. Darum ist ihm alle reine Spekulation, alle abstrakte Philosophie verhasst. Von dem „göttlichen“ Plato an bis auf Hegel und Schopenhauer ist es öfter, so meint er, ihr (nämlich der Philosophie) wesentliches Geschäft gewesen, den Hunger der menschlichen Seele „nach Wahrheit und Aufschluss über die höchsten Fragen des Daseins bloss mit leeren und deshalb dunkeln Worten abzuspeisen“, — — „und es bedurfte nur der Übersetzung einer willkürlich erfundenen Terminologie, die sie, wie ein undurchdringlicher Zaun, von dem Gebiet des gewöhnlichen Menschen- und Sprachverstandes abschloss, in die gewöhnliche Sprechweise des Tages, in der das Wort die Bezeichnung für ein bestimmtes Etwas und nicht auch für ein Nichts ist, um der verschleierten Göttin den Schleier abzuheben, in welchem mitunter ihre ganze Kraft und Hoheit steckte“ (I S. 219).

Dagegen philosophiert Hilty über „Gute Gewohnheiten“ (I S. 119—136), über Weltklugheit („Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts“ I S. 137—148), über „Die Kunst, Zeit zu haben“ (I S. 149—176), über „Schuld und Sorge“ (II S. 1—54), „Über Menschenkenntnis“ (II S. 75—134 und I S. 91—118), über die Frage: „Was ist Bildung?“ (II S. 135—170), über „Krankenheil“ (III S. 121—152). Und auf all diesen Gebieten erweist er sich als einen Führer, der den Weg selbst durchwandert, der sich durch Seelen- und Körperleiden hindurchgerungen hat, dem nichts Menschliches fremd ist. Ganz erstaunlich erscheint seine Belesenheit in alten und neuen, in weltlichen und geistlichen Schriften.

Hiltys „Glück“ ist nichts weniger als eine Jugendschrift. Mit 20 Jahren frühestens mag man den ersten Band lesen, mit 30 und 40 das Ganze. Wer nicht „fertig“ ist, wer sich noch bedrängt fühlt von finstern Mächten, wessen Glaube an das Gute und die Menschen noch schwankt — und wer hätte nicht schwache Stunden? — der greife nach diesem wunderbaren Buche. Seine Lektüre wird, wie Dr. Theodor Arndt bereits nach dem Erscheinen des ersten Bandes in den Comenius-Blättern urteilte, nach all dem Wust, den unsere moderne pessimistisch, materialistisch angehauchte Litteratur täglich hervorwälzt, auf ihn wirken wie ein erfrischendes Bad.

Johann Joachim Becher.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.

Von

Dr. **Alfred Heubaum** in Berlin.

1. Lebensschicksale und Charakteristik.

Johann Joachim Becher [1]) ist 1635 in Speyer geboren, 3 Jahre nach Spinoza und Locke, gleichzeitig mit Spener. 1682 ist er in London gestorben [2]). Fast von Anbeginn war sein Leben unstät

---

[1]) Litteraturangaben. Benutzt sind für den Aufsatz von Werken Bechers besonders der politische Diskurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Stadt- und Länderrepubliken u. s. w. 2. Ausg. Frankfurt 1673; Chymischer Rosengarten, zum Druck befördert von Friedr. Roth-Scholtzen, Nürnberg 1717; Psychosophia oder Seelenweisheit, wie nämlich ein jeder Mensch aus Betrachtung seiner Seelen selbst allein alle Wissenschaft und Weisheit gründlich und beständig erlangen könne. 2. Ausg. Frankfurt 1683. (Diese ist nach Buchers Angabe S. 29 identisch mit der Methodus gnostica, ex solius animae consideratione totum necessarium scibile cognoscendi, seu discursus de acuenda ratione et formando iudicio, welche von Becher mehrfach, z. B. in seiner Methodus didactica versprochen wird.) Methodus didactica, d. i. gründlicher Beweis u. s. w. Diese ist in zwei Ausgaben vorhanden, die erste, 4° in München erschienen 1668, ist Eigentum des Berliner Deutschen Schulmuseums, die zweite, 8° in Frankfurt 1674 erschienen, besitzt die hiesige Königliche Bibliothek; Appendix practica zu seiner Methodus did. München 1669. — Einen Lebensabriss giebt Roth-Scholtz vor seiner Ausgabe des Chymischen Rosengartens und Urban Gottfried Bucher in seinem „Muster eines Nützlich-Gelehrten in der Person Herrn Dr. Johann Joachim Bechers, nach seinen philologischen, mathematischen, physikalischen, politischen und moralischen Schriften beurteilt". Nürnberg 1722. Diese Schrift ist mir besonders in ihren Auszügen aus „der Wagschale menschlichen Glückes und Unglückes" von Becher, die ich nicht habe einsehen können, recht nützlich gewesen. — Die Bedeutung Bechers für die Chemie hat Kopp in seinem Werke über die Geschichte dieser Wissenschaft und in dem über die Alchymie in älterer und neuerer Zeit eingehend gewürdigt; seine Bedeutung für die Nationalökonomie ist von Roscher in seinem bekannten Buche dargestellt. Bechers Beziehung zu Leibniz wird von Guhrauer erwähnt; beiläufig genannt wird er auch von Ziel in seinem Programm über Rave und von Eckstein in seiner bekannten gründlichen und gelehrten Geschichte des lateinischen Unterrichts. Der Aufsatz in der allgem. deutschen Biographie von Oppenheimer enthält nur ein Verzeichnis der äusseren Lebensumstände und geht auf die Bedeutung des Mannes nicht ein.

[2]) Die Annahme des Jahres 1635 als Geburtsjahr Bechers beruht auf seiner Bemerkung in der Methodus didactica, dass er bei Abfassung dieser

und flüchtig. Ehe der Knabe erwachsen, starb ihm der Vater im besten Mannesalters, ein Gelehrter, dem der Sohn eine gewaltige Sprachenkenntnis nachrühmt. Durch einen liederlichen Stiefvater, der das Erbe verthat, ward die Blüte von seiner Jugendzeit abgestreift. Was Freude und Sorglosigkeit des Kindesalters ist, hat der Knabe nicht erfahren. Frühzeitig ward er auf sich selbst ge stellt. In der Fremde hin und her geworfen, musste er Unterricht erteilen, um sein und der Seinigen Leben zu fristen. Er hatte noch für seine Mutter und zwei Brüder zu sorgen. Nachts studiert er für sich, wie Leibniz ein geborener Autodidakt, findet schon entdeckte Wahrheiten wie dieser noch einmal, lernt aber so die Bedeutung der lebendigen Erfahrung kennen. Tags über lehrt er dann, was er in nächtlichen Studien sich erworben hat. Ein ungeheurer Wissensdurst treibt ihn von einer Wissenschaft zur anderen. Seine erste Beschäftigung führt ihn zum Nachdenken über die didaktische Methode. Von hier geht er zur Theologie über; Mathematik, Medizin, Chemie folgen dann. Dem Bedürfnis und dem Nützlichkeitssinne der Zeit entsprechend müssen die Naturwissenschaften ihren Wert durch praktische Anwendung beweisen. So sucht sie auch Becher zu verwerten. Seine Teilnahme ist dem praktischen Leben eben so eifrig zugewandt wie der Wissenschaft. Ja diese hat auch ihm nur Wert, sofern sie jene fördern hilft. Er macht sich mit verschiedenen Handwerken eingehend vertraut und sucht sie durch Verbesserungen und Erfindungen, deren er im Laufe seines Lebens eine ganze Reihe macht, zu vervollkommnen. So erfindet er ein Instrument, um die unbrauchbaren Haare aus der Wolle auszuscheiden, und verbessert ferner die Webe- und Strickstrumpfmaschine.

Nur Weniges und Unzusammenhängendes ist uns aus seinem weiteren Leben bekannt. Andere Quellen als Äusserungen, die er hie und da in seinen eigenen Schriften macht, stehen uns gar nicht zu Gebote. Als ganz jungem Mann in der Mitte der Zwanzig begegnen wir ihm am Hofe des Kurfürsten und Erzbischofs von Mainz, Johann Philipp Schönborn, des berühmten Staatsmanns und Gönners Leibnizens, in der Stellung eines Leibarztes. Hier sehen wir ihn besonders mit chemischen Studien eifrigst beschäftigt. Seine Metallurgie und sein Oedipus Chymikus erblicken hier das Licht.

Kurze Zeit darauf beginnt seine rege Thätigkeit in der Förderung des Handwerks, der Manufaktur und des Kaufmannswesens. Er verwertet seine Kenntnisse zur wirtschaftlichen Hebung der sogenannten Grundstände des Staates und sucht nun für seine

Schrift 1667 32 Jahr alt gewesen sei. Dagegen steht zwar die Behauptung des Oberbergrats Heyn, dass Becher bei seinem Tode 1682 ein Alter von 60 Jahren erreicht hätte. Er beruft sich auf das Zeugnis von Bechers Frau. Doch kann diese Aussage gegen B.'s eigne Angabe nicht aufkommen.

Absichten verschiedene Fürsten zu gewinnen. Nach einem vorübergehenden misslungenen Versuche beim Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz, den er zur Förderung mannigfaltiger Gewerbe in seiner Hauptstadt Mannheim dazu auffordert, Glashüttenmeister, Wollenwirker, Seiden- und Leinweber, Lederarbeiter, Papierfabrikanten, endlich Maulbeerbaumzüchter anzuwerben, tritt er, auch nur auf kurze Zeit, jetzt etwa 30 Jahre alt, in die Dienste des bayrischen Kurfürsten. Der kurbayrische Geheimrat und Oberhofmeister, später in den Fürstenstand erhobene Hermann Egon Graf von Fürstenberg, wendet ihm seine Unterstützung in seinen Ideen zu. Becher versucht hier seine Handelspläne zu verwirklichen: er will ein Kommerzkollegium zum Schutze des Handels gründen; er unternimmt zur Anknüpfung von Handelsbeziehungen und zur Gründung einer Kompagnie eine Reise nach den Niederlanden. Aber durch Intriguen der Kaufleute, die durch Bechers Unternehmen ihre Handelsfreiheit beschränkt und darin den Versuch eines Staatsmonopols sehen zu müssen glauben, wird sein Plan zu Nichte; und so treibt ihn wohl sein Unwille über den thörichten Widerstand gegen eine gutgemeinte und nutzbringende Angelegenheit, nicht weniger aber sein unruhiger Geist, schon nach kurzer Zeit auch von hier hinweg.

Grösserer Erfolg in der Verwirklichung seiner volksbeglückenden Gedanken scheint ihm am kaiserlichen Hofe in Wien zu lächeln. Mit einem jährlichen Gehalte von 1000 Thalern wird er zum Kommerzienrate ernannt; er bemüht sich hier um die Verbesserung der eingeführten Seidenmanufaktur, betreibt die Begründung einer Occidentalkompagnie, welche Handelsbeziehungen zu Holland herstellen und die Ausfuhr der in Österreich gewonnenen Lebensmittel und Stoffe, wie Wein, Branntwein, Stahl, Messing, Leder und böhmische Wolle, ermöglichen soll und plant zur Erleichterung des Schiffahrtverkehrs zwischen Holland und Österreich einen Rhein-Donaukanal. Trotz mancher auch hier nicht ausbleibenden Widrigkeiten und mehrfacher Missverständnisse mit dem Präsidenten des Handelskollegs, dem Herrn von Zintzendorf, wächst doch sein Einfluss. Er wird zum Vorstand des vom Grafen Collwitz 1671 erbauten Zucht- und Werkhauses ernannt und mit der Einführung verschiedener Manufakturen beauftragt. Aber der auch hier vorhandene Widerstand der einheimischen Kaufleute gegen dieses Unternehmen, ferner aber die immer heftiger und unerträglicher werdenden Reibereien und Misshelligkeiten mit Zintzendorf, wobei nicht zu entscheiden ist, auf wessen Seite die grössere Schuld lag, machen ihm den Aufenthalt in Wien immer unleidlicher. Als ihm gar 1678 auch die Leitung des Kunst- und Werkhauses genommen wurde, verliess er die österreichische Hauptstadt.

Es gehörte zu seinen chemischen Axiomen, dass die Metalle verwandelt werden könnten. Schon seine Metallurgie hatte diesen

Grundsatz ausgesprochen. Und unter den praktischen Beschäftigungen der späteren Jahre hatte er doch immer wieder Experimente unternommen, die dahin zielten, durch Schmelzung von Silber mit Fluss- oder Seesand Gold herzustellen. Schon 1673 hatte er dem kaiserlichen Generalfeldzeugmeister, dem Prinzen Hermann von Baden, den Wunsch mitgeteilt, seine Metallverwandlungspläne Holland vorzuschlagen. Der war auch darauf eingegangen und hatte durch den kaiserlichen Gesandten im Haag den damaligen Ratspensionär Fagel dafür einzunehmen gewusst. Aber der französische Krieg hatte zunächst die Aufmerksamkeit davon abgelenkt. Nun aber begab sich Becher 1678 persönlich nach Holland und gewann auch die Generalstaaten für seinen Plan. Schon waren mehrere Versuche zu ihrer Zufriedenheit ausgefallen, und man war Willens, eine Probe mit einer grösseren Menge Silbers vorzunehmen, als er aus Holland weichen musste.

Die Zerwürfnisse in Wien müssen doch sehr ernster Natur gewesen sein. Vor den ihm von dort bereiteten Nachstellungen auch in Holland nicht sicher, floh Becher nach England. Die Rache Zintzendorfs verfolgte ihn auch hierhin, und nur die Mildthätigkeit des königlichen Leibarztes Karls II. ermöglichte ihm hier seine Existenz. Erst als auch sein Gegner beim Kaiser in Ungnade gefallen war, bekam Becher wieder Luft. In Begleitung des Gothaischen Oberbergrats Heyn hat er dann in Schottland und Cornwallis Bergwerkstudien getrieben und seine Nachforschungen, die sich besonders auf die Eigenschaften des Magnetismus bezogen, in verschiedenen Werken niedergelegt. 1682 endigte er sein unruhiges und bedrängtes Leben in London. Eine englische Kirche umschliesst seine Gebeine.

Sein Charakter hat keine günstige Beurteilung erfahren. So sehr seine geistige Bedeutung selbst von einem Leibniz anerkannt wird, so heftigem Tadel unterliegt doch sein eitles, prahlerisches, missgünstiges, unverträgliches und falsches Wesen. Darin liegt wohl auch der Hauptgrund für sein unglückliches Leben und die Fruchtlosigkeit seiner anerkennenswerten Bemühungen. Betriebsam und fleissig war er wie selten einer, aber frühzeitig im Kampfe des Lebens erprobt, war er von unerträglichem Hochmute und verletzendem Selbstbewusstsein, was ihn mit Fürsten und Fürstendienern häufig in Zwiespalt bringen musste. Eine scharfe satirische Zunge, die wir hie und da in seinen Schriften bemerken, wird ihm auch im persönlichen Verkehre Hass und Feindschaft zugezogen haben. Die erfahrenen Widerwärtigkeiten haben ihn doch endlich mürbe gemacht.

Mitten in der regsten Thätigkeit in Wien überkam ihn plötzlich die Sehnsucht nach Ruhe und einsamer Zurückgezogenheit, wie sie gerade thätige und bewegliche Geister bisweilen befällt. Besonders ist diese eigentümliche Verbindung einer stark ausge-

bildeten Anlage zu praktischer Wirksamkeit mit der Neigung zu ruhigem, weltabgeschiedenem Leben keine Seltenheit bei Männern der damaligen Zeit. Comenius, Francke, Zinzendorf sind von ähnlichen weltflüchtigen Stimmungen beherrscht und widmen sich doch wieder mit regstem Eifer dem Dienste um das Wohl der Menschheit. 1674 bittet Becher den Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg, ihm in seinem Lande ein Plätzchen einzuräumen, wo er seiner Philosophie leben und den Rest seines Daseins abwarten könne; und wirklich ist er auch 4 Jahre später daselbst und legt seine Welt- und Lebensanschauung in seiner Psychosophia nieder. Aber in den Strom des Lebens wieder hineingetrieben, verfolgen wir ihn auf seinen Wegen nach Holland, England, Schottland. Kurz vor seinem Tode fasst er den Gedanken einer psychosophischen Sozietät, einer nutzbringenden und dem Nächsten dienenden Gesellschaft. Er hat auch Satzungen dafür entworfen; zur Verwirklichung kam der Plan aber nicht.

2. Die Erziehung als Aufgabe des Staats.

Becher ist nächst Seckendorff der erste, der eine Staatspädagogik grossen Stils unternommen hat. Dass die Erziehung der Unterthanen Pflicht der Fürsten sei, ist ein Gedanke, den Luther zum erstenmal mit Nachdruck vertritt. Indem er den demokratischen Grundsatz ausspricht, dass die Unterthanen nicht des Staates wegen, sondern umgekehrt dieser für jene da sei, diktiert er ihm die Pflicht zu, für deren leibliches und geistiges Wohl zu sorgen. Ein Fürst müsse alle seine Sinne darauf richten, dass er seinen Unterthanen dienstlich und nützlich sei. Er dürfe nicht also denken: Land und Leute sind mein, ich wills machen, wie mirs gefällt, sondern also: ich bin des Landes und der Leute. Unter diesem sittlich-religiösen Beweggrunde der Pflicht stehen im Wesentlichen die schulreformatorischen Gedanken und Pläne aller grossen Pädagogen von Ratke bis auf Comenius und Francke. Für alle diese ist die Erziehung Hauptzweck; und der Nutzen, der dem Staate daraus erwächst, wird erst in zweiter Linie hervorgehoben.

Bei Becher ist es umgekehrt. Für ihn ist die Erziehung und Unterweisung ein Mittel, um den Staat zur Blüte zu bringen. Hieraus ist nun nicht etwa zu schliessen, dass er den Standpunkt vertrete, der Unterthan sei des Staates wegen da. Schon dies spricht dagegen, dass er den kühnen demokratischen Grundsatz verkündet, der für seine Zeit ganz unerhört ist: Ein jeder sei frei geboren und ein Mensch so gut wie der andere. Er weiss sich den Staat auch garnicht von den Unterthanen getrennt zu denken. In der Gemeinschaft der einzelnen Stände, besonders der ernäh-

renden, des Bauern-, Handwerker- und Kaufmannstandes, besteht nach ihm der Staat. „Die Gemeine ist nicht um der Obrigkeit willen, sondern die Obrigkeit um der Gemeine willen da." Ja, wenn er es auch nicht auszusprechen wagt, so ist doch seine Meinung, dass eine schlechte Obrigkeit, wenn sonst nur möglich, auch mit den Mitteln der Gewalt verjagt werden darf; und er eifert gegen die Staatisten und Suppenfresser, wie er sie nennt, er meint die Staatsabsolutisten, welche der Obrigkeit in Allem und Jedem Recht geben.

Der Staat ist eine Wohlfahrtseinrichtung zum Besten der Unterthanen, und zwar im Besonderen zum leiblichen und sittlichen Wohl derselben. Er ist eine Wirtschaftsgemeinschaft, und seine Hauptaufgabe besteht zunächst in der Förderung des Handwerks und der Manufaktur. Wir werden sehen, welchen eigentümlichen Charakter in diesem Zusammenhange die jugendliche Unterweisung und wissenschaftliche Pflege durch den Staat gewinnt.

Das Ideal Bechers ist, dass sich der Staat möglichst als eine für sich selbst bestehende, von anderen völlig unabhängige Gemeinschaft entwickelt. Dieses Ideal hat er in seiner psychosophischen Sozietät darzustellen versucht. Seine Zwecke wird der Staat am besten erreichen, wenn er mächtig nach innen und aussen ist. Wie für alle bedeutenden Oekonomen des 17. Jahrhunderts, Ferraro, Seckendorff, Spinoza, Locke ist auch für Becher Macht und Reichtum des Staates gleichbedeutend mit Volksvermehrung. In dieser sieht er wie alle anderen das einzige Mittel zu seiner Machterhöhung. Je reicher derselbe an Einwohnern ist, um so grösser seine Machtfülle. Dies politische Axiom ist verständlich in einer Epoche, wo der fürchterliche 30jährige Krieg grosse Strecken in öde, menschenleere Wüsten verwandelt hatte..

Die wichtigste Aufgabe des Staates besteht darin, seinen Unterthanen ein glückseliges Leben zu verschaffen. Dazu ist die Kinderzucht eine der notwendigsten Vorbedingungen; und allen Nachdruck legt Becher auf die sittliche Erziehung und auf die unmittelbare Vorbereitung für den praktischen Beruf. Wenn es böse Menschen in einem Lande giebt, so trägt die Schuld daran nur die schlechte Erziehung; denn nie wurden, wie Becher sich drastisch ausdrückt, alte Wölfe in einem Walde gefunden, wenn nicht junge darin waren. Was aber böse Unterthanen einem Staate für Unglück bereiten, sei hinlänglich bekannt. Er kann sich nicht genug darüber wundern, dass man die Erziehung so wenig von Staats wegen pflege, obwohl doch seine Wohlfahrt darauf beruhe. Er verweist auf das Vorbild der Chinesen, deren Staatswesen und wissenschaftliche Einrichtungen für jene Zeit der Inbegriff aller Vollkommenheit sind. An guten und wackern Bürgern muss doch dem Gemeinwesen gelegen sein; daher ist die Pflege der Erziehung eine seiner wichtigsten Angelegenheiten.

Nicht minder wie die sittliche Erziehung ist nun aber auch die Vorbereitung für den Lebensberuf der Einzelnen von der grössten Bedeutung für das Gedeihen des Staats. Da derselbe für Becher noch nichts weiter ist als eine Anstalt zur Überwindung der Lebensnot, so fehlt ihm auch noch völlig die Erkenntnis, dass es zu den höchsten Aufgaben eines politischen Gemeinwesens gehört, Künste und Wissenschaften als die idealen Güter der Menschheit rein für sich zu pflegen. Die Stellung, welche die Wissenschaft und ihre Vertreter in Bechers Staate einnehmen, ist eine äusserst dürftige; sie dienen nur dazu, den „statum corruptum“ der Menschheit zu korrigieren; und schliesslich sind sie ebenso wie die Obrigkeit für die materielle Wohlfahrt des Staates nur Mittel, deren er nicht entbehren kann. Diese Betrachtungsweise Bechers, die ihren letzten Grund in der dem ganzen 17. Jahrhundert gemeinsamen einseitigen, materiellen Auffassung der Menschennatur hat, beherrscht dann auch die Folgezeit bis zu der transcendentalen Epoche hin.

3. Systematische Begründung des Wissenschaftszusammmenhangs.

Jede Zeit hat das Bedürfnis, ihre eigentümliche Art zu handeln und das Leben zu erfassen systematisch zu begründen. So sehen wir auch die Denker und Praktiker des 17. Jahrhunderts an der Arbeit, den neuen Lebensinhalt und Wissensbetrieb systematisch zu ordnen und zu begründen. Bisher nicht gekannte Anforderungen des Lebens treten auf, Wissenschaften und Disciplinen tauchen auf, welche in dem Rahmen des Triviums und Quadriviums keinen Raum mehr finden. Hier ist es nun ganz merkwürdig, welchen Einfluss die Anhänger des Stoizismus auch auf diesem Gebiete gehabt haben. Es ist ja seit den eingehenden Untersuchungen Diltheys eine hinlänglich bekannte Sache, dass die Stoiker auf das Denken und die Gestaltung des Lebensideals des 17. Jahrhunderts von ganz hervorragender Bedeutung geworden sind. Dass sie aber selbst für die Einteilung und Klassifikation der Wissenschaften, für die systematische Begründung der Disciplinen und ihres Zusammenhangs nicht minder massgebend gewesen, ist bisher nicht in demselben Umfange bekannt.

Die Lebensanschauung der Stoa wurde der Epoche, mit der wir uns hier beschäftigen, durch die grossen Philologen Lipsius, Salmasius, Kaspar Scioppius und Daniel Heinsius nahe gebracht. Besonders Lipsius' Schriften, seine Manuductio ad stoicam philosophiam und die Physiologia stoicorum, haben einen tiefen Einfluss geübt. Johann Valentin Andreae kann nicht genug die tiefe Einsicht und die Anregung rühmen, die er von Lipsius empfangen

hat[1]). Comenius führt ihn in seiner Didactica Magna zum Beweise dafür an, dass die Lehre von den natürlichen Dingen der von den sittlichen vorangehen müsse. Wieder andere, wie Raue, Morhof, berufen sich allgemein auf die Stoiker, oder führen wie Becher hervorragende Vertreter der römischen Stoa, besonders Seneca, Epictet, als Zeugen ihrer Anschauungen an.

Es ist das übereinstimmende Merkmal der bedeutenden Didaktiker des 17. Jahrhunderts, dass sie Stufen oder Grade des Wissens unterscheiden: die Wissenschaft von den natürlichen Dingen und die Theorie des sittlichen Handelns und religiösen Empfindens, das in der Selbstbetrachtung und Gotteserkenntnis gipfelt. Einzelne berufen sich für diese Einteilung unmittelbar auf die bei den Stoikern herrschende Anordnung des menschlichen Wissens, wie sie sich in der Physik und Physiologie einerseits und im theoretischen Erkennen, der Contemplatio oder Scientia andererseits darstellt. Raue legt seiner Auffassung des wissenschaftlichen Zusammenhanges diese Einteilung zu Grunde und unterscheidet die Cognitio popularis oder die Studia communis vitae, die er mit der *γνῶσις* der stoici und der *διδασκαλία ἐννοηματική* des Galen vergleicht, von der höchsten Erkenntnis, der Scientia der Stoici oder der Contemplatio sive Theoria des Aristoteles. Auch in dem wissenschaftlichen Systeme des Comenius ist diese Einteilung erkennbar.

Ganz ähnlich ist es nun auch bei Becher. Er vergleicht in seiner Methodus didactica die Wissenschaft mit zwei Flügeln, mit denen man sich von der Erde zum Himmel schwingt. So wenig ein Vogel mit einem Flügel emporzukommen vermöge, könne sich der Mensch seinem Ziele mit einer der beiden Wissenschaften nähern. Der eine Flügel sei die Wissenschaft von den natürlichen Dingen, die Physica subterranea; dem andern entspreche das Wissen davon, wie das menschliche Gemüt in Tugenden exerziert und perfiziert werden könne. Dies ist die Moral. Ihr höchstes Ziel besteht in der Selbsterkenntnis, der Cognitio sui und in der Erkenntnis Gottes. Alle Wissenschaft der natürlichen Dinge hat ihren Wert nur darin, dass sich aus ihr die letzteren ergeben[2]).

„Dieses (nämlich die Erkenntnis seiner selbst und Gottes) haben nun auch die alten und neuen Heiden gemerkt, derentwegen

---

[1]) „Vielleicht hat mir Lipsius den Stil verdorben, aber den Vorteil hatte ich, dass er mich mit dem Altertum bekannt machte, den Seneca und Tacitus kennen lehrte und mich in eine männliche Philosophie einweihte.“

[2]) Lipsius: Manuductio pag. 148: „Duo sapientia considerat: ipsum deum et eius opera, id est, mundum quaeque in eo et uno verbo totam physiologiam ... Ita enim Seneca: Sapientia totius naturae notitiam ac suae tradit, quid sint dii qualesque declarat ... Observa totam naturam ab ea (sc. sapientia) nosci iam dictam, sed et suam, id est animum (et quae circa illam itemque corpus). Hoc iubet illa pythicis oraculis adscripta vox, nosce te ipsum (Sen. Consol. ad Marc.). Frustra illa omnia nisi istud“.

bald anfangs zwei Sekten der Philosopen an Tag kommen; die einen haben ihr End in cognitione naturae gesucht, und diese ward Philosophia peripatetica oder Aristotelica genannt, die andern haben ihr summum bonum in Aufmunterung ihres selbsteigenen Gemüts, nämlich in cognitione sui ipsius et in virtutibus gesucht, und diese wird Philosophia stoica oder moralis genannt; die erste hat gesucht, gelehrt, die andere, fromm zu werden und die bösen Gemütsneigungen zu unterdrücken. In dieser letzten Philosophie bringen noch heutiges Tags die chinische Heiden ihre meiste Zeit zu. Beide diese Philosophieen nun sind gut, wenn sie mit einander vereinigt werden, denn eine ohne die andere nicht bestehen, noch vollkommen oder nützlich sein kann. Denn wie will einer ad cognitionem creatoris et sui ipsius kommen, wenn er nicht das grosse Buch der Natur, so von beiden geschrieben, erkannt und darinnen studiert hat, hingegen was nutzet einem alle Wissenschaft von fremden Dingen, wenn einer sein Selbsten vergisst und doch nicht die geringste Untugend an sich selbst übermeistern kann."

4. Bechers Welt- und Lebensanschauung im Zusammenhange mit seiner Gruppierung der Wissenschaften.

Es ist auffallend, welchen geringen Einfluss die religiösen Grundgedanken Luthers von Sündenbewusstsein und Rechtfertigung durch das Leiden und Sterben Christi auf alle hervorragenden Denker des 17. Jahrhunderts geübt haben. Nicht geringe Schuld daran trugen die gehässigen theologischen Zänkereien, welche die Jahrzehnte nach Luthers Tode ausfüllten. Der Geist des Evangeliums ging in leeren, dogmatischen Wortgefechten verloren. Man hatte die Empfindung, dass die Zeit der Hierarchie und der unduldsamen Formelherrschaft nur das Gewand gewechselt hatte. Menschliche Satzungen, rief Andreae, werden mit menschlichen oder vielmehr wenig menschlichen vertauscht und mit verändertem Titel Wort Gottes genannt; aber die Sache ist um nichts milder, einer solchen Freiheit ist die Verbannung vorzuziehen. Die Herrschaft des Papstes ist verworfen. Wir setzen viele kleine Päpste ein. Wer ein rechtschaffenes Leben führt, wird ein Schwindler, ein Schwenckfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten. Mit Unwillen wandten sich alle edleren und freieren Geister von dem unerfreulichen Anblick, den das wirkliche Leben der verschiedenen Kirchen gewährte, ab und versenkten sich in die stillen Räume des eignen Herzens. Die Stimmung, welche in den grossen Mystikern des Mittelalters, den Eckard, Tauler, Seuse, Kempis, ihren innigen Ausdruck gefunden, dann in Männern wie Denck, Franck, Weigel, Schwenckfeld wieder belebt worden war, endlich in den naturphilosophischen und theosophischen Spekulationen von Paracelsus, Böhme, Kepler den Grundton bildete, war

dem Denken und Empfinden der freier gerichteten und tiefer veranlagten Geister des 17. Jahrhunderts verwandter als der Kleinkram dogmatischen Schulgezänkes, mit welchem die lutherischen und reformierten Theologen ihr Leben hinbrachten[1]). Eine intensive Stärkung und Vertiefung erfuhr diese Richtung durch den Geist der wiedererweckten neuplatonischen und stoischen Philosophie. Besonders in Männern wie Arndt, Johann Valentin Andreae schmolzen diese Elemente zu einem übereinstimmenden Ganzen zusammen. Die Selbstbetrachtung, die Überwindung des eignen mächtigen Trieb- und Empfindungslebens, das Streben nach sittlicher Vervollkommnung in der Nachfolge Christi sind die wesentlichen Züge, welche allen tiefern Geistern dieser Epoche eigentümlich sind. In Spinozas Ethik fand dann diese Lebensstimmung ihren erhebendsten und vollendetsten Ausdruck. Diese religiöse Sehnsucht verband Männer ganz verschiedener Lebenskreise und Berufsarten. Der Mathematiker Adolf Tascius, dessen Ruf selbst ins Ausland gedrungen war, wusste sich in seinem religiösen Empfinden völlig eins mit Andreae, und die gleiche Begeisterung für das Ideal der christlichen Humanität, das alle diese Männer vereinigte, beseelte auch den auf dem Gebiete des Naturerkennens so verdienstvollen Jungius: Terentium et Ciceronem imitari discunt, Christum imitari non discunt.

Mit dieser mystischen, weltabgewandten Stimmung und innigen Versenkung in das Innere des eignen Seelenlebens, in welcher sich jene Männer über das Vergängliche hinauszuerheben und einen festen Halt im Strome des Lebens zu gewinnen versuchen, verbindet sich doch bei den meisten ein reger Sinn für die Wirklichkeit des Daseins und eine eifrige Hingabe an die Dinge der Welt. Auch Becher zeigt diese Eigentümlichkeit.

Selbsterkenntnis, sagt er, ist das schwerste Ding. Nur die Überwindung unseres Trieblebens, der Affekte, des Willens vermag uns dem ersehnten Ziele näher zu führen. Das ist ganz wie bei Spinoza; und auch bei anderen Männern jener Zeit, wie z. B. bei Erhard Weigel, tritt uns diese sittliche Auffassung entgegen. „Solange“, sagt Becher, „das Gemüt noch von Affekten turbiert wird, solange kann man zu der Selbsterkenntnis so wenig kommen, als man sich in einem getrübten Wasser sehen und spiegeln kann.“

Auch das hat Becher mit vielen Zeitgenossen gemeinsam, und darin erkennen wir die Nachwirkungen jener zahlreichen Denker, welche nach einer natürlichen Religion streben, dass er von den äusserlichen unterscheidenden Merkmalen der verschiedenen

[1]) Ähnliche Gedanken sind auch in dieser Zeitschrift wiederholt ausgesprochen worden, recht nachdrücklich zuletzt wieder von Ludwig Keller in seinem Aufsatze: Der christliche Humanismus. Bd. IX. S. 15 ff.

positiven Religionen absieht und in der Erkenntnis Gottes und der sittlichen Nachfolge Christi das wesentliche und bleibende charakteristische Zeichen der echten, wahren, frommen Gesinnung erkennt. Er eifert gegen die Veräusserlichung der Religion, gegen das Wort- und Maulchristentum, die Sinnlichkeiten und Scheinheiligkeiten. Wie glücklich wären wir, wenn wir von den Worten auf die Werke, von dem Predigen auf das Thun, von dem Bekenntnis auf die Erkenntnis, kurz vom Namen auf die That kämen! Aber da verehren sie ein hölzernes Kruzifix mit tiefster Demut und vielem Seufzen: doch den lebendigen Christum, welcher den armen Bettlern erbärmlich aus den Augen sieht und um ein Stück Brot bittet, lassen sie leer gehen und weisen ihn mit einem „Gott helf dir“ ab. Der lieben Frauen Bild schmücken sie mit einem Mantel von tausend Kronen, aber ihr lebendiges Bild in armen Jungfrauen und Witwen lassen sie nackend gehen, dass sie in Schanden, Ärgernis und Verzweiflung geraten.

Der gemeine Mann denkt, es sei alles gut, wenn er ein Kreuz mache, die Kniee beuge, Predigt und Messe höre oder den ganzen Tag singe und die Bibel stets an der Seite habe; aber von der christlichen Liebe weiss er nichts. O ihr Katechisierer! ruft Becher aus, wie wird Gott einmal das Blut von euren Händen fordern, die ihr den gemeinen Mann unnötige Dinge lehrt und das Nötige auslasset.

Der wahre Gottesdienst besteht in der Liebe Gottes und Christi. Diese erweist sich im Befolgen seiner Gebote: Seid gerecht, wie auch euer himmlischer Vater gerecht ist, werdet wie Gott, das heisst lasset vom Bösen ab und thut Gutes. Also ein praktisches, werkthätiges Christentum, wie es der gleichzeitig lebende Spener leerem Wortchristentum und theologischem Schulgezänk gegenüber ebenfalls vertrat. An einem Gebote hängt das ganze Christentum! Gott lieben und ihm ähnlich werden, sich in ihn transformieren, wie Becher sagt.

Alle Glaubenssätze treten zurück. Der Unterschied der Bekenntnisse wird garnicht berührt, das alle Einigende wird vielmehr hervorgehoben. Besonders geschieht dies in seiner letzten Schrift der Psychosophie. Auch da fordert er von den Christen einen Wandel in der Liebe zu Gott, hält ihnen das Bild der Urchristen vor Augen, deren Religion Christi Lehre in Glauben, Liebe und Geduld, deren Regel die zehn Gebote, deren Bibel das neue Testament und das Leben Christi, deren hohe Schule nichts als Jesum wissen, deren einzige Bitte war, aufgelöst und bei Jesu zu sein. Ihre Philosophie war die Betrachtung des Himmels und der Sterne, wo sie Gottes Güte und Allmacht erkannten. Ihre Theologia scholastica war so subtil als Thomae a Kempis Nachfolge Christi; ihr meistes Studium aber Erkenntnis der eigenen Seele. Und das sei die Aufgabe aller echten Christen. Also weg mit

den neuen Kleidern, dem Haarscheeren, den äusserlichen Geberden, Kirchenceremonieen, die einander nur ungleich machen, Verachtung und Feindschaft erzeugen. Denen Gutes thun, die einerlei Meinung und Leben sind; diejenigen nicht hassen, die anderer Meinung sind; niemand mit seiner Lehre und Lebensart Ärgernis geben; in allgemeinen Glaubensartikeln eins sein; in absonderlichen und fürwitzigen Fragen einfältig sein; das sei die Aufgabe des wahren Christen. Noch an einer anderen Stelle derselben Schrift spricht Becher den Wunsch aus, dass ein Glaube die Menschen vereinigen möge. Diese Sehnsucht nach einer allgemeinen, natürlichen Gottesverehrung erinnert an Männer wie Bodinus, Lipsius, die Vorgänger einer deïstischen Weltanschauung, welche dann in Herbert von Cherbury ihren ersten grossen systematischen Vertreter erhielt[1]).

Auch Ansätze zur Theodicee finden sich bei Becher; und es verrät sich darin der Einfluss von Männern wie Kepler und Giordano Bruno und Spinoza, welche dem antiken Gedanken von der Schönheit, Harmonie und Übereinstimmung des Weltalls im Zusammenhange mit der modernen Naturerklärung neues Leben verliehen hatten[2]). So wenig wie für diese ist auch für Becher das in der Welt herrschende Übel ein Beweis gegen das Dasein eines gütigen Gottes. Die scheinbare Unordnung ist in Wahrheit die schönste Harmonie; das Böse ist das Widerspiel, die Korrelation und Reciprokation des Guten. Niemand käme zum Bewusstsein der Annehmlichkeit, die Reichtum, Schönheit, Verstand, kurz alle Güter des Lebens gewähren, wenn nicht auch Tod, Krankheit, Armut, Narrheit in der Welt wären. Das gesellige Übel, die Sünde der Menschheit, leitet er aus der Freiheit des Willens her. Mit Erasmus, den er häufiger anführt, mit Alsted, Comenius ist er ein entschiedener Vertreter derjenigen Ansicht, welche die sittliche Fähigkeit des Menschen hervorhebt. Der Wille des Menschen ist frei. Es wäre der göttlichen Ordnung widersprechend, wenn Gott die Menschen mit Gewalt zum Guten zwänge. Der Umstand, dass Gott allwissend ist, bewirkt noch nicht die Handlungen der Menschen. Der Glaube an die ursprüngliche Güte der Menschennatur, an die Möglichkeit ihrer sittlichen Fortbildung, das Vertrauen auf den Fortschritt des Menschengeschlechts in geistig und sittlicher Hinsicht: das ist die den Denkern jener Zeit gemeinsame eigentümliche Stimmung. Ein hoffnungsvoller Optimismus verleiht ihnen Kraft und Freudigkeit für ihr Wirken in Pädagogik und Didaktik. Auch Becher ist ein

---

[1]) Vgl. W. Dilthey: Das nat. Syst. d. Geisteswiss. i. 17. Jahrh. im Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. V, 480 ff.

[2]) Vgl. dazu meine Abhandlung: Die Auseinandersetzung zwich. d. mech. u. teleolog. Naturerklrg. u. s. w.

Glied in der grossen Reihe jener Denker, die von Comenius über Rousseau zu Basedow und den Philanthropisten hinführt.

Als Vorbereitung auf die Selbst- und Gotteserkenntnis ist nun aber, wie schon oben bemerkt, auch die Wissenschaft von den natürlichen Dingen sehr wichtig. Hier behauptet nun entsprechend den Anschauungen des grossen naturwissenschaftlichen Zeitalters der Kepler, Galilei, Baco, Jungius, Descartes die Mathesis und Physik die erste Stelle. Mathesis ist bei den Forschern des 17. Jahrhunderts ein beliebter Ausdruck; darunter versteht man nicht bloss die Mathematik im engeren Sinne, sondern die Betrachtung der Dinge nach Mass, Zahl, Gewicht und zieht vor allem auch die mechanischen Künste, ja das Handwerk hinein. Die Mathesis iuvenilis von Johann Christoph Sturm z. B., einem etwas jüngeren Zeitgenossen unseres Becher, enthält ausser der Arithmetik oder Rechenkunst, der Geometrie oder Messkunst, der Trigonometrie oder Dreiecksmessung auch die Fortificatoria oder Kriegsbaukunst, die Civilbaukunst oder Architectura civilis und endlich die Statik oder Wäg- und Hebekunst. In diesem Sinne versteht auch Becher die Mathesis. Die Physik dagegen betrachtet nach seiner Erklärung die inneren Eigenschaften der Körper und behandelt viele Gegenstände der heutigen Chemie. Bechers Physica subterranea beschäftigt sich im wesentlichen mit chemischen Problemen. Daneben ist dann freilich auch der Name der Chymie oder Chymica gebräuchlich.

In diesen Wissenschaften und Künsten ist nun die Jugend heranzubilden, um sie für ihren Beruf und für den Staat brauchbar zu machen. Freilich ist die Forderung, die Jugend in mechanischen Künsten auszubilden, ein Grundsatz pädagogischer Theorie von den Ratichianern, Helwig und Evenius bis zu Andreas Reyher und Comenius. Aber der Grund dafür ist bei diesen Didaktikern vorwiegend methodischer Art: erst Sachen, dann Worte, erst Singularia, dann Universalia, erst Anschauung, dann Begriffe. Bei Becher entspringt diese Forderung vor allem aus dem wirthschaftlichen Bedürfnis des Staatswesens; die Pflege der mechanischen Künste, die Unterweisung der Jugend in ihnen ist eine Hauptaufgabe des Staates, weil er tüchtige Handwerker braucht. Die wichtigsten Gegenstände des allgemeinen Jugendunterrichts sind Lesen, Schreiben, Rechnen, Buchhaltung, Zeichnen, Malen, Bossieren; der Zögling muss eine sichere Hand, ein gutes Augenmass erwerben und den Zirkel gebrauchen lernen. Das sind Dinge die zu allen Professionen sehr dienstlich und nützlich sind. „Derentwegen ratsam wäre, dass man in wohlbestellten Regimenten mechanische Schulen hielte, allwo nach vorgesetzter Anweisung innerhalb wenig Jahren ein jeder in seiner Jugend abgerichtet werden könnte, dass es ihm sein Leben lang nutzen thäte.“ Daneben soll auch die körperliche Ausbildung nicht vernachlässigt werden, ohne dass

gerade Gewandtheit in den ritterlichen Künsten zu erwerben gesucht würde.

Mit klarem Bewusstsein zeigt sich hier eine ganz neue Auffassung von der Jugendbildung gegenüber den früheren Zielen derselben. Bisher begnügt man sich, wenigstens bei den unteren Ständen, mit der religiösen Unterweisung. Becher bringt dagegen die Schule in die engste Beziehung zu den Bedürfnissen des Staates und verlangt von ihr, dass sie vor allem dafür sorge, dass der Staat brauchbare und tüchtige Bürger erhalte. Da dieser, wie wir schon oben gesehen haben, als eine wirtschaftliche und ökonomische Anstalt gilt, die für die äussere Wohlfahrt des Menschen Sorge zu tragen hat, so hat auch die Schule ganz besonders den Zweck, diesen Tendenzen des Staates zu dienen. Das ist nun der Gesichtspunkt, unter dem die Jugendbildung während des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts hindurch betrachtet wird. Die Theorie des Schulwesens wird in dieser Zeit von der politischen Auffassung des Staats abhängig und macht alle die Wandlungen mit durch, welchen diese im Laufe der Zeit unterworfen ist.

5. Die Behördenorganisation des Staats, besonders mit Rücksicht auf die Erziehung.

Becher begnügt sich nicht damit, den Staat beständig an seine erzieherischen Aufgaben zu erinnern; er entwirft nun auch einen Plan, nach dem dieser seiner hohen Aufgabe genügen kann. Ähnliche Veranstaltungen waren schon in dem kleinen thüringischen Ländchen des Herzogs Ernst von Gotha unternommen und nach diesem Vorbilde von Seckendorff theoretisch dargestellt worden. Der pädagogischen Thätigkeit des Staats haben sich, wie Becher im politischen Diskurs auseinandersetzt, drei Kollegien zu widmen, von denen die beiden ersten, das theologische und moralische, die religiöse und sittliche Erziehung, das dritte, das Unterrichtskollegium, die wissenschaftliche Unterweisung zu leiten haben. Alle zerfallen wieder in je vier Deputationen, von denen die des theologischen Kollegs die Aufsicht über die Lehrthätigkeit der Geistlichen und über die Führung der Laien besitzen.

Das moralische Kollegium ist eine Art Polizeibehörde, deren Befugnisse sich, den patriarchalischen Verhältnissen des 17. Jahrhunderts entsprechend, freilich auf eine Menge der persönlichsten Dinge erstrecken. So steht ihm die Aufsicht über Sitte, Ehrbarkeit, ja Mässigkeit im Essen, Trinken, in der Kleidung zu; es hat sogar auf bescheidenen, freundlichen, friedlichen Verkehr der Menschen untereinander zu halten.

Das uns am meisten interessierende Kollegium ist das sogenannte Collegium doctrinale, eine Art Schulaufsichtsbehörde,

Unterrichtsministeriums und wissenschaftlicher Akademie in einer Behörde. Die erste Unterabteilung desselben hat die Aufsicht über die Kinderzucht beiderlei Geschlechts. Becher gehört zu den wenigen, welche mit Luther nachdrücklich auch die Notwendigkeit der weiblichen Erziehung fordern. So viele unglückliche Ehen, bemerkt er, kämen nur daher, weil die Mädchen keine Erziehung genossen hätten. In seiner drastischen Art sagt er, der Mann glaube, eine Delikatesse zu erhalten und müsse in einen sauren Apfel beissen. Die zweite Abteilung hat die Aufsicht über die Studien und Wissenschaften der Jungen und Alten, über die niederen und höheren Schulen, die Präceptoren und Professoren; ferner aber auch über alle Handwerksmeister und Lehrjungen, dann über die öffentlichen Rekreationen und Exercitien, über das Reisen der jungen Leute, ein damals noch allgemein notwendiges Bildungsmittel; mit einem Worte über alles, was im Studieren und in allerhand gelehrten, wie mechanischen Künsten besteht. Die dritte Abteilung ist eine Art Prüfungsbehörde. Sie examiniert alle Studierenden, ferner alle, welche ritterliche oder andere Künste betreiben, endlich auch alle Handwerksmeister. Ebenso hat sie die Aufsicht über die Thätigkeit und die Führung sämtlicher Kollegien und Ratsherren, sie seien nun philologisch, mathematisch, philosophisch, moralisch, juridisch, ökonomisch, politisch, medicinisch, theologisch. Die oberste Instanz, an welche auch die Deputationen der anderen Kollegien Berufung einlegen können, bildet die letzte Deputation der Unterrichtsbehörde; sie hat die Revision in allen höchsten Dingen und heisst daher auch judicium doctrinale. In allen Wissenschaften hat sie die ultimam et extremam sententiam, weswegen sie auch aus sehr erfahrenen und wissenskundigen Männern bestehen muss. Es ist eine Art Societät der Wissenschaften, wie sie damals in Frankreich und England entstanden und nun auch in Deutschland erstrebt wurde. Erhard Weigel verfolgte den Gedanken dann weiter und empfahl die Gründung eines Collegium artium oder Artis consultorium, einer Art technischen Reichsinstituts; aber erst Leibniz war es vergönnt, diese Idee durch die Gründung der Berliner Societät der Wissenschaften zu verwirklichen.

Bemerkenswert ist in dieser Behördenorganisation Bechers die völlige Trennung der Schul- und Unterrichtsaufsicht von der Kirche, sowie überhaupt die Forderung einer besonderen Behörde für das Ganze des Unterrichts- und Erziehungswesens. Es dauerte noch längere Zeit, ehe von den Regierungen dieser Gedanke verwirklicht wurde; den ersten Anfang damit machte Braunschweig durch die Gründung seines Schulkollegiums, später folgte Preussen 1789.

Das Schulsystem Bechers trägt nicht den einheitlichen, organischen Charakter, den wir in den Versuchen von Evenius,

Comenius, Raue beobachten können. Den Unterbau bildet bei ihm eine Lese-, Schreib- und Rechenschule. Damit nimmt Becher die seit langem, besonders in Handelsstädten bestehenden Schreib- und Rechenschulen, die dem nächsten praktischen Bedürfnis dienen sollten, in seinen Plan auf. Hierauf folgt zunächst ein drei Jahre umfassender Unterricht, in welchem die Kinder nach einer von ihm ausgedachten Methode die lateinische Sprache aus dem Fundament lernen sollen. Die Art dieses dreijährigen Stufenganges hat er selbst eingehend in seiner Methodus didactica und in dem Appendix erläutert. Der Grundsatz des Ratichius „semper non nisi unum“ scheint für die Beschränkung auf den Unterricht des Lateinischen in diesen drei Jahren massgebend gewesen zu sein. Auf dieser Lateinschule baut sich nun erst die mechanische oder Kunstschule auf, wie sie von Helwig, Evenius, Erhard Weigel genannt wird. Die hier gelehrten Gegenstände sind unter anderen die schon oben einmal erwähnten Handwerkskünste: Zeichnen, Bossieren, eine damals eben erst erfundene und sehr beliebte Fertigkeit, durch allerhand Instrumente die Körper zerteilen und wieder zusammensetzen; der Knabe empfängt hier Anleitung zu allen Handwerken; er lernt den Zirkel handhaben, wird in der Mess-, Mal-, Perspektivkunst, der Fortifikation und Baukunst unterrichtet, kurz in allem, was damals unter dem Begriff der Mathesis zusammengefasst wurde. Eine solche Schule hat auch offenbar Leibniz im Auge, wenn er auf Einrichtung von Handwerksschulen dringt; und ihr begegnen wir dann später in der von Semler begründeten mechanischen ökonomischen Realschule, die mit einer Realschule unserer Zeit auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat. Die höchste Stufe bildet die philosophische Schule, die aber nicht etwa eine Ausbildung in der Philosophie nach unserem Sinne beabsichtigt, sondern eine Erweiterung der Kenntnis von der Natur und dem gewerblichen Leben zum Ziele hat.

Wie alle bedeutenden Didaktiker der Zeit dringt auch Becher auf geeignete Anschauungsmittel, um die Kinder mit den Dingen des gewerblichen und industriellen Lebens und mit den Gegenständen der Natur bekannt zu machen. Ein Theatrum naturae et artis, wir würden sagen ein Naturalienkabinet, soll eingerichtet werden, worin natürliche Körper und Kunstgegenstände aufgestellt werden sollen. In seiner Methodus didactica entwirft er einen genauen Plan, wie ein solches Institut einzurichten sei. Es soll ein menschliches Skelett, ausgestopfte Tiere, getrocknete Käfer, Pflanzen, Mineralien, Werkzeuge in verschiedenen Abteilungen enthalten. „Sollte es nicht ein lustiges Mittel sein, der lieben Jugend gleichsam spielend, ja mit der höchsten Anmut und Ergötzlichkeit die Erkenntnis samt der Benennung so vieler tausend Sachen beizubringen? Wäre es nicht eine fürstliche, ja wohl kaiserliche Re-

kreation, die vielleicht auch ihren ökonomischen Nutzen haben wird? Denn giebt einer nur einen halben Batzen, einen Bären, Affen oder Narren zu sehen; was wird er nicht geben, die ganze Natur zu sehen in so trefflichem Reichtum?“ Ein solches physikalisches und Naturalienkabinet haben fast alle Pädagogen seit Reyher und Comenius gefordert; aber erst August Hermann Francke ist es gelungen, die ersten Anfänge darin ins Werk zu setzen.

Becher sinnt auch auf Mittel, wie der Staat der Arbeitlosigkeit steuern könne und was er für die elternlosen Kinder zu thun habe. Der unbeschäftigte Mensch und Müssiggänger ist für den Staat nur eine Last, da er ihm Nahrung entzieht, während er ihm durch seiner Hände Arbeit einen Zuwachs an Reichtum gewährt. Er nimmt den Gedanken von Männern wie Obrecht, Bornitz und Besold auf und empfiehlt die Einrichtung eines Werk- oder Zuchthauses. Dabei schweben ihm die grossen, berühmten holländischen Anstalten vor, die er wohl aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, und die ja auch für Francke bei der Einrichtung seines Waisenhauses vorbildlich wurden. Dort soll den Unbeschäftigten Gelegenheit zur Arbeit, den Waisen die Möglichkeit zur Erlernung eines Handwerks gegeben werden.

6. Seine Methode des Lateinunterrichts.

An der mühsamen Arbeit der damaligen Didaktik, welche sich mit der Erfindung leichterer Methoden für die Erlernung der lateinischen Sprache beschäftigte, hat auch Becher regen Anteil genommen. Diese Beschäftigung hat ihn zu Äusserungen über die Bedeutung und die Verwandtschaft der einzelnen Sprachen untereinander veranlasst, die für seine Periode typisch sind. Die Thatsache, dass die Sprache ein selbständiges Bildungsmittel des jugendlichen Geistes und ein wertvoller Gegenstand eigner, wissenschaftlicher Erkenntnis sei, vermag er so wenig wie seine Zeitgenossen in ihrer Bedeutung zu würdigen. In der Mannigfaltigkeit der Sprachen sieht er nur ein empfindliches Hindernis des Verkehrs und alle seine Bemühungen richten sich daher darauf, dieses durch geeignete Hülfsmittel zu beseitigen. Wie sich die einen mit dem Gedanken der Erfindung einer Universalsprache tragen, so sinnt Becher über eine Universalpolyglotte nach. Einen Anfang dazu hat er 1661 gemacht und sein ihn dabei leitendes Prinzip im Anfange seiner Methodus didactica auseinandergesetzt.

Selbst dieser Grundsatz ist bezeichnend für seine äusserliche und mechanische Betrachtungsweise der Sprache. Die Zahl ist das Geheimnis seiner Methode. Die in ihren Bedeutungen übereinstimmenden Wörter der verschiedenen Sprachen werden mit denselben Zifferbezeichnungen versehen. In jeder in Betracht kommenden Sprache werden nun Wörterverzeichnisse angelegt, die aus zwei Teilen bestehen: dem Lexikon und dem Index. In jenem

wird die natürliche Reihenfolge der Zahlen innegehalten, in diesem stehen die Wörter noch einmal, aber in alphabetischer Ordnung gleichfalls mit den entsprechenden Zeichen versehen. Der letzte Teil dient dazu, um seine Gedanken in der fremden Sprache wiederzugeben, indem man statt der Wörter die entsprechenden Ziffern setzt; der erste Teil ermöglicht es, aus den Ziffern die entsprechenden Wörter der betreffenden Sprache zu erschliessen. Für die Flexion ist noch ein besonderer Teil in ganz ähnlicher Weise angelegt, so dass die Kasus- und Konjugationsendungen gleichfalls durch Zahlen bezeichnet werden. Ein flektiertes Wort wird demnach durch zwei Ziffern ausgedrückt, von denen die eine die Bedeutung, die andere die Flexion angiebt.

Ebenso mangelhaft wie das Verständnis für den Wert der Sprache ist auch die Einsicht in den Zusammenhang und die Verwandtschaft der einzelnen Idiome. Das Leitmotiv dafür ist durch die in der Bibel vorliegende Entwickelungsgeschichte der Menschheit gegeben. Das Hebräische ist die Ursprache, von der alle übrigen abstammen. Bechers Begründung dafür ist kindlich. Immerhin laufen einzelne richtige Bemerkungen und wichtige Vorahnungen künftiger Gedanken unter. So sagt er, dass ein notwendiges Moment für die Bestimmung aller möglichen menschlichen Laute die Beobachtung der physiologischen Lautbildung sei; aber wieder verrät es doch die Beschränktheit seiner Einsicht und Kenntnis, wenn er die Meinung äussert, dass das menschliche Organ nicht mehr als die bekannten 24 Lautzeichen unseres Alphabets hervorbringen könne.

Becher hat nun den Versuch gemacht, die früher herrschende Methode der Erlernung der lateinischen Sprache durch eine andere zu ersetzen. Man kann ihm ein gewisses Gefühl für die dem Lehrer notwendigen Eigenschaften nicht absprechen. Beständig betont er es, und das will für seine Zeit sehr viel sagen, dass Gelehrsamkeit noch nicht Lehrbefähigung einschliesst. Pietätvoll gedenkt er seines Lehrers Debus, bei dem er den Unterricht im Lateinischen genoss. Schon die Ahnung einer individuellen Einwirkung auf den Zögling spricht aus einzelnen Bemerkungen. Jeder Reiter, sagt er, lauscht dem Pferde seine Natur ab, aber die Jugend werde una decempeda geritten. Liebe und Verständnis für die Jugend seien die Haupterfordernisse für einen guten Lehrer; und mit komischem Unwillen schildert er die ungeschickte und unfähige Art der damaligen Pädagogen, die sich in Schimpfwörtern und Schlägen äussere. „Was ist es, dass mancher Narr schreit, als wenn er unsinnig werden wollte, dass die Bauern auf der Gassen stillstehen und sagen: Ach, wie ist dies ein fleissiger, stattlicher Präceptor, und der Phantast schnattert darinnen von lauter Objektis, Subjektis, Relationibus, Entitatibus und Dingen, die oft er selber nicht versteht.“

In Bezug auf den Lateinbetrieb wendet er sich ganz besonders gegen die bis dahin fast allgemein beliebte Methode, die Schüler die Vokabeln ausser jedem Zusammenhange in alphabetischer Reihenfolge erlernen zu lassen; und dabei beruft er sich auf den grossen Pädagogen Sturm, der da sagt: Non placent mihi, qui ex lexicis eloquentes fieri volunt.

So sehr er mit diesen Ausstellungen Recht hat, so wenig kann man dies doch von seinen Vorwürfen gegen die Janua des Comenius zugeben. Das Verständnis für die Bedeutung des darin herrschenden Prinzips, das der grosse Didaktiker in diesem Lehrbuche zum ersten Male im ganzen Umfang zur Anwendung brachte, geht ihm vollständig ab. Es war ein Fortschritt von der grössten Wichtigkeit, dass die alte Methode des Erlernens unzusammenhängender Vokabeln in der Theorie wenigstens endgiltig abgethan wurde. Es beruhte auf der tieferen Einsicht in die psychologische Natur des Gedächtnisses und Verständnisses, dass Comenius dahin strebte, die Aneignung der Begriffe und Wörter durch den Zögling innerhalb des syntaktischen Gefüges zu bewirken. Nur so, sagte sich mit richtigem pädagogischen Blicke der Didaktiker, können die Wörter und Begriffe wirklich lebendiges Eigentum des Schülers werden. Dieses Moment der lebendigen Beziehung der einzelnen Wörter untereinander im Satze, wodurch das Festhalten im Gedächtnis erst ermöglicht wird, verkannte Becher vollkommen. Für das Ansehen, das Comenius bei seinen Zeitgenossen besass, ist Bechers Ausspruch ungemein bezeichnend, indem er sich des unangenehmen Eindrucks bewusst ist, den sein Angriff auf den grossen Pädagogen machen wird. „Ich weiss, dass einige bis ins Herz getroffen sein werden, wenn sie vernehmen, dass ich des Comenii Januam für unnützlich urteile; aber die Welt hat Latein gelernt vor dieser Janua, und ist ihr durch dieselbe nicht ein Fuss breit weiter aufgesperrt worden zur näheren Facilität."

Bechers Methode bezeichnet der seines grossen Gegners gegenüber einen entschiedenen Rückschritt, so sehr man auch hie und da die Hervorhebung richtiger, bisher vernachlässigter Momente wiederum anerkennen muss. Es ist verfehlt, den Unterricht im Latein wieder wie die früheren mit dem blossen Erlernen unzusammenhängender Vokabeln beginnen lassen zu wollen. Die Wörter gewinnen nun einmal nur dann Bedeutung für den Schüler, wenn er sie anwenden und in der syntaktischen Konstruktion des Satzes kennen lernt. Sieht man freilich von der Vernachlässigung dieser Forderung ab, so lässt sich nicht bestreiten, dass Becher verschiedene beherzigenswerte Punkte hervorgehoben hat, die die Erlernung der Vokabeln zu erleichtern geeignet sind. Im Gegensatze zu der alten, alphabetischen Reihenfolge, die eine rein zufällige Zusammenstellung der Wörter herbeiführte, hat Becher einzelne

natürliche Beziehungen zwischen ihnen herausgesucht und zur Grundlage seiner methodischen Aneignung des Vokabelschatzes gemacht. Von unbezweifelbarem Wert ist besonders die erste, von ihm nachdrücklich hervorgehobene etymologische Verwandtschaft der Wörter. Mit Recht bezeichnet er es als einen Übelstand nicht bloss der Lexikographieen, sondern auch der Janua des Comenius, dass vom selben Grundstamme oder Simplex ableitbare Wörter an ganz verschiedenen Stellen untergebracht sind und so stets von neuem als selbständige Vokabeln erlernt werden müssen. Sein Bestreben ist es vielmehr, das Grundwort und die Derivata zusammenzustellen, damit der Schüler nicht jedes einzelne sich äusserlich mechanisch, sondern durch selbständig vollzogene logische Herleitung anzueignen vermag. Nicht ebenso bedeutungsvoll, aber doch immerhin nutzbringend, ist das zweite Prinzip, nach dem er abgesondert vom ersten Teile die Wörter noch einmal zusammenzustellen unternimmt, nämlich das der synonymen Verwandtschaft. Hier werden die Vokabeln nach ihrem inneren, sachlichen Zusammenhange in Gruppen geordnet.

Der Fehler Bechers bestand darin, dass er die Bedeutung des von Comenius auf Grund früherer Anregungen durchgeführten methodischen Prinzips völlig verkannte und vernachlässigte. Gewiss sind auch für die Didaktik die von Becher angegebenen Gesichtspunkte von Wichtigkeit. Aber so wenig nur am zusammenhängenden Satze die Spracherlernung erfolgreich betrieben werden kann, so wenig genügt auch die Methode des blossen gedächtnismässigen Aneignens der Vokabeln, mögen dieselben auch noch so sinnreich und naturgemäss angeordnet sein. Beide Arten mussten sich gegenseitig ergänzen und haben dies auch im Laufe der folgenden Zeiten immer mehr gethan, um einen erspriesslicheren Betrieb des Lateinlernens herbeizuführen.

Die hauptsächlichste Bedeutung Bechers für die Pädagogik besteht, um dies noch einmal kurz zusammenzufassen, besonders in folgenden beiden Punkten: er hat die Erziehung und Unterweisung der Jugend in die engste Beziehung zu den Bedürfnissen des Staatswesens gesetzt und beständig ihre Bedeutung für den bürgerlichen Beruf hervorgehoben. So steht er an der Spitze jener zahlreichen Pädagogen, besonders des 18. Jahrhunderts, welche als das wichtigste Mittel für den Fortschritt des Menschengeschlechts die Erziehung des Bürgers mit Nachdruck hervorheben. Durch diese allgemeine Ansicht vom Zwecke der Erziehung ist nun auch die besondere Art der Unterweisung bedingt, welche Becher für die Jugend als notwendig erachtet. Die Vorbereitung für das praktische Leben, die möglichst frühe Förderung des Zöglings im Hinblick auf seinen später zu ergreifenden Beruf, besonders das Handwerk, sind die Hauptaufgaben der öffentlichen Erziehung und Unterweisung. Becher dringt nicht nur auf die

Einrichtung einer Handwerksschule, sondern entwirft auch, wie wir oben gezeigt haben, den Plan einer solchen. Von nun an werden die Wünsche nach dieser Gattung von Schulen immer zahlreicher und lauter. Leibniz spricht diesen Gedanken aus, Erhard Weigel weist ebenfalls die Notwendigkeit einer solchen Schule nach; aber erst Christoph Semler in Halle führt den Plan einer solchen ökonomischen Realschule zum ersten Male aus.

Schon im Jahre 1893[1]) habe ich in einem Aufsatze über Christoph Semler und sein Verhältnis zu August Hermann Francke die noch vielfach herrschende Ansicht bestritten, dass diese Schulen dem Pietismus und besonders der Anregung Franckes ihre Entstehung verdankten, vielmehr schon damals behauptet, dass sich deren Bedürfnis aus tiefer liegenden kulturellen Anschauungen herleite. Der vorliegende Aufsatz zeigt nun unwiderleglich, dass es die im 17. Jahrhundert aufkommende Ansicht von der Natur und den Aufgaben des Staates im Zusammenhange mit der Beurteilung des Menschendaseins gewesen ist, welche die Erziehung unter dem Gesichtspunkte der realen, praktischen Vorbildung für die Zwecke des Berufs auffassen lehrte und den Gedanken der Gründung von Handwerks- oder Realschulen zeitigte.

---

[1]) Vgl. Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 1893 S. 65 ff. und dazu Theob. Ziegler in seiner Gesch. der Pädagogik S. 196 f.

Über die Anfänge der Reformation in Zwickau.

Von

Ludwig Keller.

Zu den Teilen der Reformationsgeschichte, die weiterer Aufklärung dringend bedürfen, gehören unstreitig die Vorgänge im sächsischen Voigtlande, besonders in Zwickau, die sich dort zu Anfang der grossen religiösen Bewegung vollzogen haben und die an die Zwischenfälle mit den sog. „Zwickauer Propheten" anknüpfen. Einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe bietet die Schrift von Prof. Dr. Ernst Fabian, Die Einführung des Buchdrucks in Zwickau 1523. (Zwickau, R. Zückler 1899). Wir bedauern, dass der Verfasser, der über eine vortreffliche Sachkenntnis verfügt, es nicht vorgezogen hat, sein Thema weiter zu fassen und die Anfänge der Reformation selbst im Zusammenhang darzustellen; die Einführung des Buchdrucks ist eine Episode dieser Anfänge, allerdings eine wichtige, aber doch eben nur eine Episode. An dieser Stelle interessiert uns natürlich vornehmlich dasjenige, was die Reformationsgeschichte selbst berührt und dies ist in der That wichtig genug. Vor allem erhellt schon aus den beigebrachten geschichtlichen Thatsachen, dass die geringschätzige Art, in der die überlieferte Geschichtsdarstellung diese Ereignisse und die dabei beteiligten Personen behandelt, in keiner Weise berechtigt ist. Mit Grund hebt Fabian zunächst die damalige Bedeutung Zwickaus als eines Mittelpunktes geistigen und sozialen Lebens hervor; die Stadt lag an den grossen Strassen, die den Norden und Osten Deutschlands mit dem Süden verbinden und starke Einflüsse einerseits aus Böhmen, andererseits aus Süddeutschland waren hier wirksam. Was in Zwickau geschah, fand weit und breit in deutschen Landen Wiederhall. Die Führerin der Bewegung in Zwickau war die Zunft der Weber, die, wie man weiss, überall in den Städten neben den Bauhütten die reichste und angesehenste Gilde darstellte. Unter den Mitgliedern dieser Zunft waren nach Fabian (S. 11) „nicht wenige Österreicher und Böhmen, die ganz in hussitischen

oder, wenn man will, in waldensisch-pickardischen Lehren aufgewachsen waren“.

Aber mit Recht weist Fabian die Annahme zurück, dass es sich hier lediglich um Bewegungen der „Tuchmacher“ gehandelt habe; vielmehr waren an der Sache auch Männer von wissenschaftlicher Vorbildung hervorragend beteiligt, z. B. der ehemalige Bürgermeister und nachherige Arzt Dr. Erasmus Stella, der Thomas Münzers Beichtkind war, ferner die Gelehrten der Zwickauer Lateinschule Joh. Rivius, Hieronymus Nopus, Johannes Forster, Valentin Hertel u. A., die zum Teil mit dem Buchdrucker Jörg Gastel nah befreundet waren. Sie alle gehörten zum Anhang der sog. Zwickauer Propheten, wie der rasch erfundene Sektenname lautete. Als eigentliche Trägerin der Bewegung galt bei den Gegnern eine „heimliche Brüderschaft“ (Fabian S. 13), die in Zwickau vorhanden war; sie besass ihren Beschützer in dem Bürgermeister und Arzt Dr. Stella, der am 10. April 1521 die Augen schloss und seine Freunde und Brüder führerlos zurückliess. Die Folgen sollten sich bald geltend machen.

Die herkömmliche Geschichtschreibung lässt auch hier die Bewegung zuerst als eine lediglich durch Luthers Schriften angeregte, und später als eine Abirrung vom lutherischen Glauben erscheinen. Wie stimmt das zu der hier wie in vielen ähnlichen Fällen beweisbaren Thatsache, dass die treibenden Gedanken der Bewegung von Anfang an im Grunde waldensischen Ursprungs sind und diesen Charakter auch dann beibehalten haben, als Luther die Wege, die er bis 1524 eingehalten hatte, verliess? Der Widerspruch gegen die Richtung, die Luther seit 1525 einschlug, war in Zwickau nahezu ein allgemeiner; jedenfalls schreibt der Zwickauer Ratsherr Hermann Mühlpfort unter dem 4. Juni 1525 an den berühmten Stadtschreiber Stephan Roth: „Doktor Martinus ist pey dem gemeinen volck und auch bei gelarten und ungelarten in grossem abfall“ und der obengenannte Valentin Hertel bestätigt dies in einem Briefe an Roth mit den Worten: „Mirum, quam vulgus de eo male sentit“ (Fabian a. O. S. 11).

Es ist doch merkwürdig, dass in den üblichen Handbüchern die oben genannten Führer der Bewegung wenig oder gar nicht genannt zu werden pflegen. Von den „Propheten“ Nicolaus Storch und Marcus Stüber wird viel gesprochen und geschrieben, von Dr. Erasmus Stella aber erfährt man ebensowenig wie von einem anderen Wortführer, nämlich Hans Locher (s. M.H. der C.G. 1899 S. 181 ff.) und es ist ein Verdienst der Fabianschen Schrift, dass sie endlich auch

diese Männer zu ihrem Rechte kommen lässt; auch Jörg Gastel (der übrigens mit einer Catharina Böhm verheiratet war) möchten wir hierher rechnen, da er nicht bloss Buchdrucker, sondern zugleich Wanderprediger der „heimlichen Gemeinden“ war, wie Hans Locher.

Hans Locher und Jörg Gastel, besonders aber ersterer (s. über ihn auch Karl Rembert[1]), „Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich“. Berlin 1899, S. 103 ff.), entpuppen sich immer mehr als merkwürdige, in ihrer Zeit sehr einflussreiche Persönlichkeiten, deren Wirken dringend näherer Aufklärung bedürfte. Fabian meint (S. 16), dass die in Zwickau (um 1520) stark verbreiteten waldensischen Lehren auf diesen Feuergeist eine starke Anziehungskraft ausgeübt hätten. Von Locher besitzt die Zwickauer Ratsbibliothek aus dem Nachlasse Stephan Roths nicht weniger als neun verschiedene Schriften, die in der Druckerei von Jörg Gastel hergestellt sind. Eine derselben ist dem damaligen Bürgermeister Hermann Mühlpfort, dem hervorragendsten Führer der Reformpartei seit Stellas Tode, gewidmet. Sehr bezeichnend ist es (nach Fabian S. 20), dass mehrere Schriften, die auf dem Titel Locher als Verfasser erwähnen, dabei die Bezeichnung „Karsthans“ tragen. Es ist fast mit Sicherheit anzunehmen, (sagt Fabian S. 20), dass der berühmte Name Karsthans lediglich ein Deckname für Hans Locher gewesen ist. — Wir empfehlen die Schrift Fabians auf das wärmste.

Wir drucken nachfolgend eine Übersicht der Schriften Hans Lochers ab, soweit sie im Verlage Jörg Gastels in Zwickau erschienen und bis heute bekannt geworden sind[2]). Abzüge dieser Druckschriften finden sich in der Zwickauer Rats-Schul-Bibliothek (R.-S.-B.), die einen grossen Reichtum an Reformationsschriften (meist aus dem Nachlasse Stephan Roths) besitzt.

Ein zeytlang ge= / schwigner Christlicher Bruder / auch vmb der warheit willen veryagt, den / Christus seyn vnd aller erlöser, die inn yn / glauben, vnd vertrawen setzen, widerumb / vermãdt hat, durch den spruch Marci am / 5. Luce. 8. als der Herr sprach zu dem erle= / digeten besessnen, Gee hyn in dein hauß zu / den deynigen, vnd verkündt ynen

---

[1]) Ich bemerke hier, dass mein Aufsatz „Aus den Anfangsjahren der Ref.“ etc. (s. M. H. der C. G. 1899 S. 172) geschrieben war, ehe mir Remberts Ausführungen bekannt wurden.

[2]) Das Verzeichnis ist der erwähnten Arbeit Ernst Fabians entnommen und wir danken auch an dieser Stelle für die uns gewährte Erlaubnis des Wiederabdrucks. Die Schriftleitung.

die / grossen dinng, die dir der Herr ge= / than hat, vñ sich über dich erbar / met, Sollichs zu offenbaren, / Menigklich zu wissenn fast / Trost= lich. / Rott. / Ir Christlichen Brud', nembt ewr wol war / Ir secht mañ maynt vns mit gefar. / Karsthans. / Expergiscere q̇ dormis, et surge a mortuis / Et illucescet, tibi Cristꝰ. Ephe. 5. Isa. 26. / Anno M. D. XXiij. Am Ende: „Gedruckt ynn der Fürstlichen Statt / Zwickaw, durch Jörg Gastel, nach / Christi Geburt, Tausent fünff / hundert vnd ym ym dreyund= / zweynzigisten Jar."

24 Bl. (die 3 letzten SS. und die Titelrücks. leer) 4. m. Titeleinf. Auf Bl. 2b nennt sich Hans Locher von München selbst als Verfasser. Zwick. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 12). Vergl. Panzer Annales typographici etc. Nr. 1832 (ohne Angabe des Verfassers).

Ein Gnadenreichs / Priuilegium, Christlicher frey= / heyt, Von Gott verlyhen: Allerley / speyß: allwegen, Vnd mit gut= / ter gewissen zuge= niessen: / wider alten gebrauch / der Trutzigen Ro / manisten. / Durch Johann Locher / von München: Auf der Rücks. des Titelblattes Widmung: „Dem Erbarn Weysen vnd Christlichē / liebhaber, Hermann Mülpfort, Burgermayster / der Fürstlichen Statt Zwickaw, Meinē besun / dern groß günstigen Herren vñ fördrer" ꝛc. Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw / durch Jörg Gastel. Im XXIIII."

14 Bl. (letzte S. leer) 4. m. Titeleinf. Auf Cij folgt D. Weller Repert. typograph. Nr. 2967. Zwick. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 2).

Ernstlicher ver= / standt gut er vnd falscher Prediger, / mit er= klerung des / Pfaffenschöffel, Zehen= / den vnd opffers mit / ettlichen artickeln / zu warnung / dem Leser. / Anno M. D. XXIIII. / Karst= hans / Die Papisten thunt hoch pochen / Von Christo wirt es als ge= rochen. / Widmung (Aij): „Dem gestrengen Ern= / uesten Herren Wolffen von Weyssenbach Rit= / ter, des heyligen Römischen Reychs / Erbritter vnd Hauptman der Churfürstlichen Stat Zwi= / ckaw meinen günstigen Herren vnd Christ= / lichen liebhaber" Am Ende: „Gedruckt yn der Fürst= lichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, des Schönspergers diener von / Augspurg. Anno vñ Tausent Fünff= / hundert vnnd im vierundzweyzi= / gisten Jar."

Verfasser der Schrift ist, wie sich aus der Widmung ergiebt, Hanns Locher von München. 20 Bl. (die 3 letzten Seiten und die Titelrücks. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2375. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (11), hier ausdrücklich von späterer Hand als Druck von Gastel bezeichnet, XX, 7, 35 (23).

Müglichen bericht an / die zu Zwickaw: vō wegē yrer wunder / barlichen vnd vnerhorten hand / lung: mit dysen angetzeygt werden. / Die gutten vnd pösen Christen. / wie sie sich gegen Gottes / wort halten. Anno dñi. M. D. / XXIIII. / Durch Johann Locher von / München. Widmung (Aij): „Seinen allerliebstē her= / ren vnd freunden Burgermeystern vnd / des Radts. Dennen zu Zwickaw, Entbeüt Jo= / hann Locher, Gnad vnd verharrung / yn Christo Jhesu Amen." Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, deß Schönspergers diener von / Augspurg. Im Tausend Fünfhun= / dert vnd im vierundtzweytzigsten Jar."

16 Bl. (die 3 letzen S. und Titelrücks. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2373. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (1).

Eyn lieplicher Ser= / mon Colligiert an dem heyligē / Christtag, Gemainem man, durch das / gantz Jar vast trostlich, Wie / mā das Kindlein Jhesum suchen soll: Anno ꝛc. / M. D. XXIIII. / Durch Johann Locher / von München. Am Ende: „Gedruckt yn der Fürstlichen Stat Zwickaw durch / Georg Gastel, des Schönspers diener von / Augspurg. Anno dñi Tausend Fünff= / hundert vnnd im vierundtzweytzi= / gisten Jar."

8 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinf., worin ein Holzschnitt, links das Kur- und rechts das Stadtwappen mit den 3 Schwänen darstellend. Bei Panzer Nr. 2374. Zw. R.-S.-B. XVI, XI. 8 (Nr. 30).

Artickel 15. So sich Jo= / hann Locher vō München erbeüt / zuerhalten, durch grundt götlicher / geschrifft, mit glaubhaftiger ge= / zeugknuß, mit Ernstlicher erfar= / nuß, vnd vnwidersprechlichen Ex= / empeln, wid' die offenlichen Heüch / ler vnd scheynenden gleygßner, / der Barfüsser Obseruan= / tzer vnnd yrem an= / hanng. Anno. / M. D. XXIII. /

O. O. 2 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinfassung. Weller Nr. 2966. Auf dem Zwick. Exemplar XVII, 12, 3 (10) mit Recht von späterer Hand als Gastelscher Druck bezeichnet. Zw. R.-S.-B. XII, 6, 8.

Ein Claglicher / Sendtbrieff des Baurn= / veyndts zu Karsthannsen seynem / Pundtgnossen, mit Radt vnd / Trost, Die ganntz Chri= / stenhayt belangendt. /

Recta ingenia debilitat verecundia,
Praua confirmat audacia. Seneca:

Am Ende: „Datum yn Eyl am tag der verkündigung [25. März]. Pawr veyndt auß dem gepluet / deyner glyder. / Far schon ich khum

schier / Herwider. / Gottes wort lygt noch nit gar / darnyder. / Gedruckt durch Johann / Locher von München."

O. J. (sicher aber aus dem J. 1524). 10 Bl. (letztes leer). 4. Titeleinf. mit kleinem Holzschnitt, einen Ritter darstellend. Auf Bij folgt unmittelbar C. Unzweifelhaft Zwickauer Druck, was auch schon eine hdschr. Notiz auf dem Titelblatte: „Cycneae. per Joannem Locher von München 1524" andeutet. Bei Panzer Nr. 2777. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (Nr. 27).

Ein vngewonlich- / er, vnd der Ander Sendtbrieff, deß Baurn- / feyndts zu Karsthannsen, Der doch / nit allein wider ynn, Sunder der / Gantzen Chrystenhayt ent- / gegen ist.

Fugit impius nemine persequente:

Justus ãt quasi Leo confidens absque terrore erit.

Prouerb: 28.

Auf der drittletzten S. oben: „Gedruckt durch Johann / Locher von München."

O. J., aber ebenfalls sicher aus dem J. 1524 stammend. 10 Bl. (letztes leer), mit Titelholzschnitt, einen Bauer mit Rosenkranz und Dreschflegel darstellend. Bei der Bogenangabe folgt auf Bij gleich C. Weller Nr. 2965, Panzer Nr. 2377. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (26). Auf dem Titelblatt hdschr. Notiz: „Cycneae 1524."

Vom Aue Ma- / ria Leuthen den glaubi- / gen vast fürderlich. / Anno rc. XXiiij. / Durch Johann Locher / von München: /

4 Bl. (letzte S. leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2376. Zw. R.-S.-B. XVII, 12, 3 (9). Das Zwickauer Exemplar ist von späterer Hand ausdrücklich als ein Druck Gastels bezeichnet, was auch unzweifelhaft richtig ist.

Ferner mag erwähnt sein, dass Jörg Gastel auch je eine oder mehrere Schriften Heinrich von Kettenbachs, Martin Reinhardts, Hartmuth von Kronbergs und Haug Marschalks verlegte, die zu den Freunden und Gesinnungsgenossen Hans Lochers zu zählen sind. Auf die nahen Beziehungen dieser Kreise zu den böhmischen Brüdern deuten folgende zwei Schriften der Gastelschen Druckerei hin:

Eyn kurtz vnterricht von / dem vrsprunck der Bru- / der yn Behmen, vnd desselben vrsa- / ch, Daryn sie auch beweysen, das sie / nicht aus der Waldenser oder Pickar / ten rotten kommen, wie sie danne aus / neyt vnd boßheyt des wider- / christs vnnd seynes an- / hangs, mit derer / namen fel- / schlich / bekleydet ge / west. Gesant / auff den lant tag /

ken Pra= / ga. Am Ende: „Gedruckt yn der Churfurstlichen / stat Zwickaw, durch Jorg / Gastel ym 1. 5. 2. 5."

8 Bl. (letzte Seite leer). 4. m. Titeleinf. Panzer Nr. 2789. Zwick. R.-S.-B. XX, VII, 35 (5). XVI, IX, 16 (32).

Eyn sende brieff / der bruder aus Behem die / mann bis hieher Pickarten vnnd / Waldenser genant an den groß me= / chtigen herrn herrn Ludwig Vnge= / rischen vnde Behemischen / König gesant ym iar. / 1525 / Verdolmetzt vom Behmischem / yns Deutzsche. / durch Johannem / Zeysinck. / Am Ende: „Die bruder aus / Behmen." Widmung: „Dem großmechtigem herrn herrn / Ludwig Vngerischem vn̄ Behm= / ischem König vnserem Gene / digem Herren." 2 Bogen (Aj—Biiij) in 4. m. Titeleinf. Angedruckt: Eyn recht Christlich. Sende Brieff / vn̄ erbittung, der Bruder aus Behem / Ann alle stende des Reychs, so / auff dem gemeynem landt tag / zu Prag versamlet gewest am / tag der bekerung des heyli= / gen Pauli Jm iar / 1525 / Verdolmetzt von Behemischem / yns deutzsche. / Durch[1]) Johannem / Zeysinck. / Am Ende: „Die Eltisten bruder, aus der gemeyn / vnd bruderschafft des Chri= / stlichen glawbens." Widmung: „Den̄ wolgebornen herrn Herrn, den / wolgebornen Ernuesten Rittern, Denn / wolgebornen herrn Edeleuten Denn / namhafftigen vorsichtigen herrn / von Prag, Vnd allen ande / ren herrn, Boten der / Stete, so itzt / am landt / tag / Auff der / Pregischen burck / versamlet."

O. O. 16 B. (letzte Seite leer) Bogen C_1—F_4. Fehlt bei Weller. Vergl. Panzer Nr. 2790/1. Zw. R.-S.-B. XX, VII, 35 (3). XVI, IX, 11.

---

[1]) Der Buchstabe D ist umgekehrt gedruckt.

Kleinere Mitteilungen.

Der sog. Anabaptismus am Harz im 16. Jahrhundert.

Unter dem Titel „Die Wiedertäufer am Harz" hat Archiv-Rat Dr. Ed. Jacobs vor Kurzem eine kleine Schrift veröffentlicht (Wernigerode 1899. Sonderabdruck aus der Ztschr. des Harzvereins f. Gesch. u. Altertumskunde. Jahrg. XXXII, Heft 2), deren Inhalt deshalb Beachtung verdient, weil bisher niemand etwas von Täufern am Harz wusste. Zwar war die starke Beteiligung der westthüringisch-hessischen Grenzgegenden an dieser Bewegung längst festgestellt, und Jacobs verweist mit Recht auf die Mitteilungen Georg Wicels aus 1531, wonach zwischen Fulda und Erfurt jede Stadt und jedes Dorf vom Täufertum angesteckt sei, aber von einer Anteilnahme des nördlichen Thüringens und des südlichen und nördlichen Harzes war wenig oder nichts bekannt. Jetzt beweisen aber die Urkundenfunde, die Jacobs gemacht hat, dass auch hier, in Sangerhausen und besonders in Halberstadt altevangelische Unterströmungen vorhanden waren, deren Verbindungen sich auf die ganze Gegend erstreckten. Die Schrift wird besonders durch die „Urkundlichen Anlagen" (S. 75--116) wertvoll, die dem Kenner dieser Verhältnisse noch über mancherlei Dinge Aufschluss geben, die Jacobs in seiner Darstellung nicht ausdrücklich berührt hat. So lässt die Urkunde vom 27. März 1530 erkennen, dass der Anabaptismus um das genannte Jahr in dem Grafen Günther von Schwarzburg einen Beschützer besessen hat. Das geht nicht allein aus der in dem Brief enthaltenen Mahnung des Kurfürsten Johann von Sachsen an Günther hervor, bei der wahren christlichen Religion zu bleiben, sondern wird bewiesen durch die Thatsache, dass Graf Günther den für ihn ausserordentlich gefährlichen Schritt gethan hatte, dem als Wiedertäufer im ganzen Reich bekannten und schwer verfolgten Valentin Ickelsamer in seiner Residenz Arnstadt eine Zuflucht zu gewähren und ihm die Einrichtung einer Schule zu gestatten; auf der Beschirmung der Wiedertäufer stand die Reichsacht, und Graf Günther muss sich bewusst gewesen sein, dass seine Handlungsweise ihm und seinem Lande unter Umständen grosse Unannehmlichkeiten bereiten konnte.

Diese und ähnliche Beteiligungen einflussreicher Männer, die meist nur im Stillen stattgefunden haben und stattfinden konnten, sind bisher meist gänzlich übersehen oder todtgeschwiegen worden, während

nur durch sie die Thatsache verständlich wird, dass die Bewegung sich auch unter dem schwersten Druck der offiziellen staatlichen und kirchlichen Mächte stets behaupten und fortpflanzen konnte.

Die ganze Geschichte der altevangelischen Gemeinden bleibt dunkel, wenn man, wie es üblich ist, nur die Namen derer ins Auge fasst, die in den Gerichtsprotokollen als „Wiedertäufer“ vorkommen. Es sind dies meist nur solche Personen, die den Behörden durch herausforderndes Wesen oder sonstige Anlässe eine wirksame Handhabe zum Einschreiten boten; aber wie eine kämpfende Armee stärker zu sein pflegt als die Zahl der im Kampfe Gefallenen und Verwundeten, so ist es auch hier der Fall; man kann und darf diese geistige Kämpfe nicht bloss nach den Ketzerprozessen und ihren Ergebnissen beurteilen, obwohl letztere ja leider vielfach unsere einzige Geschichtsquelle bilden.

Die Arbeit von Jacobs bestätigt die auch sonst beobachtete Wahrnehmung, dass unbefangene Geschichtsforscher, sobald sie an die Quellen herantreten, zu einem von der landläufigen Verurteilung des Anabaptismus abweichenden Ergebnis kommen. Zwar hält Jacobs den dogmatischen Standpunkt der lutherischen Kirchenlehre in seinem Urteil aufrecht, aber er sieht sich doch als gewissenhafter Berichterstatter zu Zugeständnissen genötigt, wie man sie in den üblichen Handbüchern der Kirchengeschichte nicht zu finden pflegt. Jacobs sagt über die sog. Wiedertäufer (S. 65) wörtlich: „Die strenge Sittlichkeit, das einfache, nüchterne, den zehn Geboten gemäss gestaltete Leben der Täufer, ihr inniger brüderlicher Verkehr, ihre Gastlichkeit, ihre stete Bereitschaft, sich der Notdurft ihrer Brüder anzunehmen, ist uns im Verlaufe unserer Mitteilungen schon wiederholt entgegengetreten. Durch ihren sittlichen, einfachen Wandel stehen sie hoch über dem unschlachtigen, vielfach in Völlerei und Trunkenheit versunkenen Geschlecht ihrer Tage. Ihre Verfolger und Blutrichter werden in dieser Hinsicht einst ihnen gegenübergestellt schlecht bestehen [1]) . . . . . . Ein wahrhaft grossartiger Entschluss war es, wenn die schlichten einfältigen Leute sich von dem üppigen Leben, das sie umgab, lossagten und um ihres Seelenheils willen sich einem Bruderbunde [1]) anschlossen, in welchem ihnen stets Verfolgung, Kerker und Tod vor Augen stand“ . . . .

Jacobs' Arbeit ist besonders dadurch wertvoll, dass er aus seinen Quellen auch viele kleine Züge zur Charakteristik der „Brüderschaft“ hervorhebt, welche bisher von den Forschern meist übersehen worden sind. Wir wollen hier nur einige Punkte erwähnen. Nach der herkömmlichen Auffassung ward die Spättaufe zuerst um den ersten Januar 1525 in Zürich erteilt und pflanzte sich von dort aus seit etwa 1527 nach Mitteldeutschland fort. Dabei wird aber übersehen, dass die böhmischen Brüder bereits seit 1466 die Spättaufe

---

[1]) Diese Worte sind von uns gesperrt worden.
Die Schriftleitung.

übten und dass sie im ganzen Reiche Anhänger besassen. Merkwürdig ist nun, dass (nach Jacobs S. 23) Anna Reichard aus Demmerstedt in Franken (bei Koburg) die Spättäufe von dem Täufer Bernhardus bereits vor dem Bauernkrieg empfangen hat; natürlich muss Bernhardus noch früher getauft worden sein. Und wer hat diesen noch früher getauft? Der Bauernkrieg begann zu Anfang 1525. Diese Anna Reichard hatte nebst anderen Täufern um 1528 ihren Wohnsitz in Lauterberg, wo frühzeitig der Bergbau blühte, und es mag hier wiederholt daran erinnert werden, dass es ebenso im Siegenschen und im Stolbergischen wie in Böhmen und Mähren die Bergbaubezirke sind, die an der Bewegung stark beteiligt waren. Wichtig ist dabei, dass Jacobs Beziehungen der Harzer Täufer zu Mähren nachweist (S. 25 ff.); der Weg von dort führte über Böhmen. Die Täufer pflegten (S. 27) ihre Gottesdienste in abgelegenen Gegenden abzuhalten und zwar fanden sie bei versperrter Thür und versperrten (also nicht bloss verschlossenen) Fenstern statt; auch nächtlichen Gottesdienst übten sie. Die Taufe ward in der Weise vollzogen, dass der dazu bestimmte Bruder nach Verlesung der Taufe Johannis den Finger dreimal in Wasser netzt und damit drei Kreuze auf das Haupt des Täuflings streicht und spricht: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes“. Darauf folgt die Mahnung, dass der Täufling hinfort alles Unrecht und alle Sünde meide (Jacobs S. 50). Merkwürdig ist, dass die Harzer Täufer verschiedene Stufen der Mitgliedschaft kennen; es giebt auch Mitglieder, welche die Taufe noch nicht erhalten haben (S. 52). Die kirchlichen Lehren von der Erbsünde und vom Teufel begegnen bei den Harzern Zweifeln (S. 53); auch kennen sie die hergebrachte Auffassung der Sakramente nicht, sondern wissen nur von „heiligen Handlungen“. Sie betrachten das Abendmahl als Bundesmahl, durch welches sie sich zu Nachfolgern Christi machen, „dass sie in Gott müssen gelassen sein“; mithin ist es die Idee der Gelassenheit und Leidenswilligkeit, die bei ihnen eine grosse Bedeutung besitzt.

„Es ist gerade für unsere harzischen Täufer (sagt Jacobs S. 60) eine höchst beachtenswerte Erscheinung, dass sie sich von den beim Ausgang dieser unserer Bewegungen so stark hervortretenden auf gesellschaftlich-politischen Umsturz gerichteten Tendenzen fern hielten.“ Merkwürdig, dass sich jeder Forscher, der diesen Dingen näher tritt, für sein Gebiet zu dieser Ehrenerklärung genötigt sieht; was neuerdings Ernst Müller von den Berner Täufern, Paul Burckhardt von den Anabaptisten in Basel, Karl Rembert von den niederrheinischen „Brüdern“ aussagt, muss Jacobs auch von den Harzer Täufern bekennen. Was die Idee der Gütergemeinschaft betrifft, die allerdings auch letztere vertraten, so wollten sie wie die meisten übrigen doch nur eine Gemeinschaft, wie sie unter der ersten Christenheit bestand, d. h. eine freiwillige Gemeinschaft, die bestimmten Einschränkungen unterlag. Von äusseren Formen die sie unter sich übten, sei

nur erwähnt, dass auch hier am Harz die wandernden Prediger in der uralten Tracht der alten Brüderapostel auftraten, nämlich im einfachen grauen Mantel, und dass sie sich an dem Gruss erkennen: „Der Friede Gottes sei mit dir“, der vielfach in den altevangelischen Gemeinden üblich gewesen ist (Jacobs S. 65).

Wir begrüssen die Arbeit von Jacobs als einen neuen wertvollen Beitrag zur Aufhellung einer stark verdunkelten und doch in ihren Folgen so wichtigen und eingreifenden religiösen Bewegung.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Von Jos. Th. Müller. Festschrift des theolog. Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld zum Gedächtnis der Geburt Zinzendorfs am 26. Mai 1700. Mit einem Vorwort des Direktors. V, 118 S. gr. 8°. Leipzig. Fr. Jansa 1900. 1,50 M.

Die hier vorliegende Arbeit, eine Festschrift, dem Gedächtnis Zinzendorfs, des am 26. Mai 1700 geborenen Stifters der Brüdergemeine, gewidmet, ist mit feinem historischen Gefühl und auf Grund eingehender und sorgfältiger Prüfung aller zuständigen Quellen geschrieben. Obgleich nur einer ganz speciellen Frage nachgehend und diese kritisch untersuchend, berührt sich die Schrift doch vielfach mit dem Buch des verstorbenen Dr. Bernh. Becker: „Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit“, das 1886 bei Hinrichs in Leipzig erschienen ist. Da nun aber erst unmittelbar nach Beckers Buch der 3. Band von Ritschls „Geschichte des Pietismus“ erschien, in welchem „Zinzendorf und die mährische Brüdergemeine“ einer eingehenden Kritik unterworfen wird, so hat Becker sich nicht mehr mit Ritschl auseinandersetzen können. Das thut nun Jos. Müller in der vorliegenden Festschrift. Und jeder Unbefangene wird zugeben müssen, dass Jos. Müller als Sieger aus dem Streit hervorgeht. Ritschl hatte augenscheinlich auf Grund seiner principiellen Stellung zu Luthertum und lutherischer Kirche ein Bild von Zinzendorf und seinem Lebenswerk sich zurecht gemacht, das er nun in seiner Geschichte des Pietismus geschichtlich zu erweisen suchte. Jos. Müller aber weist ihm nach, dass er dabei von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist und die Quellen nicht unbefangen gewertet hat. Nach Ritschl ist Zinzendorf wider Willen unter den Einfluss der einge-

wanderten Mähren geraten, die Ritschl nebenbei unbegreiflicher Weise für Tschechen hält, während sie doch als Deutsch-Mähren mit tschechischer Nationalität und tschechischem Wesen gar nichts zu thun haben. Zinzendorf soll sich ihnen gegenüber in unklarer Haltlosigkeit befunden und durch Nachgeben zwar sich die Leitung der Gemeine gesichert, aber, von seinem eigentlichen Lebensplan abgelenkt, nur einen formalen Sieg über sie errungen haben. Dabei habe er sogar die leidenschaftliche Energie und das hinterhaltige Wesen jener angeblichen Tschechen in seinen eigenen Charakter aufgenommen. Aus Jos. Müllers aktenmässigem Nachweis geht hervor, dass Zinzendorf von Anfang an sich seiner Lebensaufgabe, Gemeinschaft unter gläubigen Christen auf Grund ihrer persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christus zu stiften und dabei mit klarer Entschiedenheit auf dem Boden der lutherischen Kirche zu stehen, sehr wohl bewusst war und dass er davon im Princip niemals zurückgewichen ist. Die in Staat und Kirche wider ihn sich regende Feindschaft zugleich mit der Ausdehnung seines Werkes über die Grenzen von Herrnhut hinaus nötigte jedoch ihn und die Deutsch-Mähren gleicherweise und gemeinsam, sich des äusseren Haltes zu bemächtigen, der ihnen in den Resten der alten Brüderkirche und namentlich in ihrem Bischoftum geboten wurde. Zinzendorf hat aber jederzeit auf das nachdrücklichste betont, dass ihm die mährische Kirche nur der zeitweilige äussere Rahmen, nur das Gefäss sei, das jederzeit unter anderen Verhältnissen wieder gebrochen werden könne; hingegen die innerkirchliche Gemeinschaft Gläubiger, „die Gemeine Jesu“, sei das erste und eigentliche Ziel all seines Ringens und Strebens, und diese müsse da sein und sich ausbauen, gleichviel unter welchen zeitlichen Formen. In Jos. Müllers Schrift erscheint Zinzendorf als ein Mann von festen, klaren Principien und von reinem, selbstlosem Charakter. — Wie weit er nun im vollen Umfang des Wortes als Erneuerer der alten Brüderkirche angesehen werden kann, darüber lässt sich, auch nachdem man Jos. Müllers Darstellung gelesen, noch streiten. Müller betont die Erneuerung des alten Kirchenwesens sehr stark. Ja, ihm ist die Schöpfung Zinzendorfs fast eine Wiederherstellung der alten Kirche, wenn auch in neuer, zeitlich bedingter Gestalt und mit evangelisch vertieftem Lebensinhalt. Je mehr man aber gerade die innere Verschiedenheit beider Kirchengemeinschaften hervorhebt und geltend macht, um so eher wird man geneigt sein zu sagen, dass die Brüdergemeine, wie sie sich auch der Form nach an die alte Brüderkirche anlehnt, doch ihr eigentliches Wesen dem deutschen Pietismus Speners und Franckes verdankt, wie er durch Zinzendorf entwickelt und weiter geführt worden ist.

G. Burckhardt.

Die philosophische Grundlage der pädagogischen Anschauungen des Comenius. Von Prof. Otto Böhmel. (S. 9—30 des Programms des Realprogymnasiums zu Marburg.) 4°. 1900.

Der Verfasser behandelt sein Thema unter den Überschriften: 1. Die Stellung des Comenius zur Volksschule; 2. das Erziehungsideal des Comenius; 3. die Auswahl der Bildungsstoffe; 4. die methodischen Grundsätze des Comenius. Mit diesen Überschriften hat er sich gewissermassen neue Themata gestellt, und die Folge davon ist, dass die Beantwortung des Hauptthemas nicht so klar hervortritt, wie es der Fall gewesen sein würde, wenn jene 4 Punkte aus der Behandlung des Themas von selbst herausgewachsen wären. Ich halte es daher, um durch diese Besprechung meinerseits zur Feststellung der philosophischen Grundlage der pädagogischen Anschauungen des Comenius beizutragen, für angemessen, sie in kurzen Zügen hier darzubieten. — Das Ziel des menschlichen Lebens und menschlicher Thätigkeit reicht über dieses Leben hinaus und ist Gott selbst, Gottesgemeinschaft, ewige Seligkeit. Dazu führt das Studium der drei Hauptwissenschaften, die die Natur, den Menschen und Gott zum Gegenstand haben, als Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Gottwissenschaft, die in der Pansophie zusammengefasst werden. Daher muss die Erziehung die Aufgabe übernehmen, diese Wissenschaften zu lehren und zwar 1) alle Menschen ohne Ausnahme, weil das Ziel für alle dasselbe ist; 2) alle drei Wissenschaften und zwar a) die Kenntnis der Dinge in der Natur in der wissenschaftlichen Bildung, b) die Kenntnis und Leitung des Menschengeistes in der sittlichen Bildung, c) die Gotteserkenntnis in der Erziehung zur Religiosität oder Frömmigkeit; 3) allseitig (omnes, omnia, omnino). Aus 1) ergiebt sich die Idee der Volksschule und des Schulzwanges, aus 2) dass die Grundlagen der gesamten Bildung von Anfang an gelegt werden müssen (die nachfolgenden Studien sollen nur eine Weiterentwickelung ins einzelne sein), aus 3) dass man nicht eins vor dem anderen bevorzugen, vor allem die drei Bildungselemente, nämlich Weisheit, Sittlichkeit, Frömmigkeit nicht auseinanderreissen darf (aus zwei und drei ergiebt sich somit das, was Böhmel das Erziehungsideal des Comenius nennt). So giebt Comenius selbst in der Grossen Unterrichtslehre den philosophischen Unterbau seines pädagogischen Systems, auf dem sich dann die einzelnen Fachwerke erheben. Bekannt ist ja das Material, das er zu seinem Bau verwendet, wie er aus dem Verfahren in Natur und Kunst die einzelnen Normen ableitet. Gehen wir nun auf die Erörterungen des vorliegenden Programms etwas näher ein. Der Verfasser giebt im ersten Abschnitte an, wie Comenius zu seiner Forderung der muttersprachlichen oder Volksschule und des gemeinsamen Unterrichts der gesamten Jugend gelangt. Er erörtert dabei schliesslich die Frage, ob der Gedanke einer nationalen Erziehung in Comenius lebendig war; dass ein solcher Gedanke ihm wegen seiner Lebensschicksale nicht kommen konnte, ist leicht erklärlich; es zeigt sich darin eine Schwäche seines Systems, die sich namentlich in seiner Methodik der sittlichen und religiösen Bildung geltend macht. Trotzdem ist es ein gewaltiger Fortschritt, dass er die Idee der allgemeinen Volksschule ausgedacht und in der Muttersprache ein Mittel geistiger und sittlicher Förderung

erkannt hat. Das Erziehungsideal des Comenius verlangt die Bildung des Menschen zur Weisheit, d. h. zu der Kenntnis der Dinge, zur Tugend und Frömmigkeit. „Diese drei Faktoren in ihrer Vereinigung bilden den harmonischen d. h. gottähnlichen Menschen.“ Böhmel scheint mir jedoch hier dem Gedanken der Harmonie eine weitere Ausdehnung zu geben, als sich bei Comenius nachweisen lässt, der ihn, wenigstens in der Grossen Unterrichtslehre, nur für die Erziehung zur Sittlichkeit geltend macht (Kap. V § 13 ff.). Darin liegt auch der Grund, dass Comenius nicht die Folgerungen gezogen hat, die er bei einer tiefergehenden Auffassung der Harmonie hätte gewinnen können, er wäre vielleicht dann zu dem Begriff der ästhetischen Bildung, den Böhmel bei ihm vermisst, gekommen und hätte auch ein bestimmtes Ideal für die physische Bildung aufgestellt. Aber „was später Pestalozzi wollte, dem armen Volke [zu] helfen — das war auch die Absicht des Comenius“. Für die Auswahl der Unterrichtsstoffe ist der didaktische Grundgedanke des Comenius massgebend, allen alles zu lehren. Daraus aber, dass der Mensch Gottes Ebenbild und die Würde der Menschheit unter den Dingen zur Darstellung bringen soll, ergeben sich die Gesichtspunkte für die Beschränkung der Universalität des Wissens. Unnötig ist, was weder der Frömmigkeit noch der Sittlichkeit förderlich ist, ohne das wissenschaftliche Bildung bestehen kann (Grosse Unterrichtslehre Kap. XIX § 53). Comenius scheidet aber ausserdem aus das Fremdartige (was der geistigen Anlage des einen oder anderen unangemessen) und das allzu Speziélle (§ 54 u. 55). Der Grundgedanke des erziehenden Unterrichts — Unterricht ein Mittel sittlicher Bildung — findet sich also schon bei Comenius, es handelt sich ihm jedoch hauptsächlich um den Reichtum und die Fülle des Wissens: „wenn der Mensch ein Abbild der göttlichen Allwissenheit sein soll, so muss dem schwachen Menschen die Quantität des Wissens höher stehen als die Ordnung desselben.“ Comenius kann den Gegensatz seines universalen Bildungsprincips zu der Enge des menschlichen Bewusstseins nicht überwinden, und es gelingt ihm daher nicht, feste Grundsätze für die Auswahl der Bildungsstoffe festzustellen. Der grundlegende Gedanke der comenischen Methodik ist der, dass für die Bildung und Erziehung nichts weiter nötig ist als ein leichter Anstoss und eine geschickte Bestimmung der Richtung. Die Richtung ist so zu bestimmen, dass ein inniges Verlangen nach vertiefter und erweiterter Kenntnis der Dinge in dem Zöglinge lebendig wird. Wie geschieht das? Da alles Wissen von der sinnlichen Anschauung seinen Anfang nimmt und durch die Einbildungskraft sich dem Gedächtnis mitteilt, dann sich die Erkenntnis des Allgemeinen durch die Abteilung vom Einzelnen bildet, endlich ein Urteil über die genügend erkannten Dinge zustande kommt, muss zuerst die sinnliche Anschauung geübt werden, dann das Gedächtnis, sodann das Erkenntnisvermögen, endlich die Urteilskraft (Grosse Unterrichtslehre Kap. XVII, § 28, VII). Daher „erst die Sachen, dann die Ordnung derselben“. Der Stoff verlangt nach

Formgebung, oder wie Comenius sich ausdrückt, der Stoff wird für die Form, die er erhalten soll, empfänglich gemacht (Grosse Unterrichtslehre XVII, 10). Comenius stand, so bemerkt Böhmel ganz zutreffend, an der Schwelle des Richtigen, als er sich auf die Bedingungen berief, unter denen der menschliche Geist die Wissenschaft hervorbringt. Die Grundfrage aller Methodik: Wie muss der Unterrichtsstoff vorbereitet werden, damit der Zögling das Wissen selbst neu hervorbringe, als seine eigene That betrachte, hat er jedoch nicht verstanden. Immerhin können seine methodischen Anschauungen Gesichtspunkte für die Gestaltung des Unterrichtsverfahrens abgeben. Der Verfasser des Programms giebt dann noch des weiteren auch für die sittliche und religiöse Bildung eine Charakteristik der von Comenius in der Grossen Unterrichtslehre und sonst vorgeschlagenen Methode, die für seine Zeit einen gewaltigen Fortschritt bedeutet, doch aber das nicht ganz zu leisten vermag, was sie verspricht, weil ihr die volle Einsicht in die Art und Weise, wie Wissen und Bildung zustande kommt, abgeht. Daher findet sich bei Comenius eine mehr äusserliche Betrachtung aller in Betracht kommenden Fragen. Böhmel macht dabei die treffende Bemerkung, dass es den Eindruck macht, als ob die methodischen Gesichtspunkte des Comenius schon früher festgestanden und erst später ihre Rechtfertigung in den Hinweisen auf die Natur erhalten hätten. Diese können nur zur Erklärung der Vorgänge dienen, beweisen aber nichts. Bei den Erörterungen Böhmels vermisse ich auch hier, dass er sich nicht der Disposition des Comenius selbst angeschlossen hat, wie er sie Kap. XIV § 15 der Unterrichtslehre angiebt, wonach er die Grundsätze aufstellt, die es ermöglichen alles Notwendige, schnell, sicher, leicht, gründlich zu lernen. Damit will ich jedoch die Berechtigung des von ihm eingeschlagenen Weges nicht in Abrede stellen und verweise zum Schluss auf das Programm selbst, das auch in diesem Teile noch manche andere interessante Gesichtspunkte ausser den schon hervorgehobenen eröffnet.

Eisenach, 1. Juni 1900. C. Th. Lion.

K. Chr. Fr. Krause, Der Menschheitbund. Nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftl. Nachlasse herausgegeben von Richard Vetter. V, 501 S. gr. 8⁰. Weimar, E. Felber 1900. 9 M.

In der vorigen August-Nr. der M.H. der C.G. hat der Herausgeber des vorliegenden Krauseschen Werkes einen Aufsatz desselben Philosophen über den europäischen Staatenbund wieder veröffentlicht, der sich mit dem vorliegenden Werke nahe berührt. Krause ist so recht der Philosoph der die gesamte Welt umfassenden Kultur und ihres Ideales, der Humanität. Man darf sich unter dem Gegenstande des vorliegenden Werkes nicht bloss die humane Utopie eines politischen Völkerbundes vorstellen. Krause will vielmehr die Menschheit zu einem wirklichen Organismus, zu einer wirklichen Person, einer be-

seelten Idee, sozusagen einem mächtigen Engel erheben. Wie der heut beliebteste Philosoph den Übermenschen predigt, so sah Krause denselben verkörpert in der vollendeten ganzen Menschheit. Der vorliegende Band konnte kein in sich abgerundetes Werk geben, da Krause ein solches über den Gegenstand nicht hinterlassen hat: die erste Hälfte machen aus Zetteln und Fragmenten zusammengestellte, oft ganz aphoristische Ausführungen über Idee, Bestimmung, Gebiet und Religion des Menschheitbundes aus — alles in Krauses bekannter selbsterfundener, für den ihm fremden Leser des Anstosses nicht immer entbehrenden Sprache. Es folgt ein kurzer Aufsatz über den Begriff und das Wesen der Philosophie, eine allgemeine Problematik, und mehrere zumeist aus Aphorismen bestehende Nachträge. Für die Verehrer Krauses, wie überhaupt für die Geschichte der neueren Philosophie bedeutet das Buch eine wertvolle Bereicherung an Material; dass dieses übrigens auch bisher schon nicht eben gering war, darüber belehrt das dem Buche dankenswerterweise beigegebene vollständige Verzeichnis aller gedruckten Werke Krauses.

Dr. G. A. Wyneken.

Nachrichten und Bemerkungen.

Einer der sittlich-religiösen Grundgedanken comenianischer Weltanschauung, die wir zu vertreten suchen, liegt in der Anerkennung des Rechtes aller Menschen, ihre Eigenart und ihre Anlagen wenn auch nicht zu gleicher, so doch zu **grösstmöglicher Entfaltung** zu bringen und in der Betonung der Wahrheit, dass es die Pflicht der Starken ist, den Schwachen in der Entwicklung ihrer Persönlichkeit nach Massgabe der eignen Kräfte zu helfen: das ist die Förderung der Volkserziehung und der Selbsterziehung, die wir im Sinne unserer Gesellschaft erstreben. Wenige wissen, dass dieser Gedanke zugleich ein Grundgedanke des Christentums ist, der ihm in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die Bahn zuerst und am wirksamsten geebnet hat. Es ist freilich klar, dass diese Idee in tiefem Gegensatze steht zu den Überzeugungen, welche heute die weitesten Kreise beherrschen: nicht diese Rechtsidee, sondern der Machtgedanke, mit einem Worte der „Übermensch" ist in der Moral des Einzelnen wie der Politik das Ideal, welches die Seelen, zumal der herrschenden Richtungen, erfüllt und zwar bei vielen keineswegs in erster Linie aus selbstsüchtigen Beweggründen, sondern aus der allerdings grundfalschen Anschauung, dass das einzige „reale" eben nur die Macht ist, und dass derjenige der gesündeste ist, der in Befriedigung seines „gesunden" Selbsterhaltungstriebs die grösste Macht in seiner Hand vereinigt, selbst wenn das Ziel nur unter Niedertretung des Schwachen erreichbar gewesen sein sollte. Solange nicht die menschliche Gesellschaft die Grundsätze der Familie auch im öffentlichen Leben sich zur Richtschnur macht und im Sinne des Christentums selbst eine grosse Familie zu werden strebt, so lange wird sie in die Irre gehen und ihre Zustände nicht bessern, sondern lediglich verschlimmern und verschlechtern.

Die Gedenkfeier an die fünfhundertjährige Wiederkehr von **Gutenbergs** Geburtstag, die am Johannistage dieses Jahres nicht bloss in Mainz, sondern in der ganzen Welt begangen wird, bringt die Thatsache in Erinnerung, dass die Brüderschaften deutscher Werkleute es gewesen sind, denen der Erfinder und die Erfindung entstammt und dass sie es waren, welchen die wirksame Weiterbildung und die rasche Ausbreitung der neuen Kunst zu danken sind. Die Erfindung der Schriftvervielfältigung mit gegossenen Typen, eben die Kunst des Buchdrucks, vollzog sich im Anschluss an die bereits früher vorhandene Kunst des Tafeldrucks; diese Tafeldrucker aber entstammen ursprünglich durchweg den Kreisen der Bildschnitzer und „Formschneider", die vielfach nicht bloss in Holz, sondern auch in Stein arbeiteten, jedenfalls überall eine sehr nahe berufliche Beziehung zu dem

Steinmetz-Handwerk besassen und ohne Zweifel auch an vielen Orten den Bauhütten als Mitglieder angehörten. Wie dem auch sei, so steht fest, dass die ersten grösseren Buchdruckeroffizinen als eine Art von Tochter-Brüderschaften der Bauhütten erscheinen, und dass der Gang, den die Entwicklung der Buchdruckerkunst genommen hat, nur dann zu begreifen ist, wenn man von der Thatsache dieses Zusammenhangs ausgeht. Und zwar verstehen wir darunter keineswegs bloss den äusseren Gang der neuen Erfindung, sondern vor allem auch die Stellung, welche die grossen Offizinen alsbald in der ganzen abendländischen Welt zu den grossen geistigen und religiösen Kämpfen einnahmen, die die Zeit bewegten. Die Zünfte und Gilden der Werkleute waren seit alten Zeiten die Sitze einer selbständigen Geistesrichtung und Gesinnung, die in dem städtischen Bürgertum und dessen Anschauungen und Interessen eine starke Stütze fand. Dieselbe Geistesrichtung tritt jetzt in den grossen Buchdruckerwerkstätten in die Erscheinung. Was das für die Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse bedeuten sollte, zeigte sich beim Ausbruch der Reformation des 16. Jahrhunderts. Es wäre erfreulich, wenn die Gutenbergfeier der Anlass würde, diesen Dingen einmal näher nachzugehen.

Ein Werk, wie dasjenige **Houston Stewart Chamberlains,** Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. München 1900. 2. Aufl., das gleichsam eine „Weltgeschichte im Umriss“ in durchaus selbständiger Auffassung in sich enthält, trägt naturgemäss den Stempel der Persönlichkeit und der subjektiven Erfahrung seines Verfassers in hohem Grade an der Stirn, und es werden sich wenige finden, die in Chamberlains Ausführungen ihre eignen Gedanken völlig wiedererkennen. Gleichwohl können wir das Studium des Buches empfehlen, denn sowohl in gewissen allgemeinen Grundsätzen, wie in manchen einzelnen Betrachtungen werden sie die in diesen Heften festgehaltenen Richtlinien wiederfinden. Zwar ist Chamberlain im Gegensatz zu der heute weit verbreiteten materialistischen Geschichtsauffassung stark davon durchdrungen, dass die Persönlichkeiten für den Verlauf der geschichtlichen Entwicklungen eine hervorragende Bedeutung besitzen, aber ebenso sehr betont er, dass die Ideen der Einzelnen an Vergangenes anzuknüpfen pflegen. „Wollen wir Klarheit über uns selber gewinnen, so müssen wir vor allem in den Grundgedanken und -Vorstellungen klar sehen, die wir von den Altvordern ererbt haben“. Auf einer so spät geborenen Kultur, wie der des 19. Jahrhunderts, laste, meint er, der Fluch der Konfusion; die Menschen müssten in unserer Zeit der athemlosen Hast zu viel lernen um viel denken zu können. Um die Gegenwart zu verstehen und sie andern zum Verständnis zu bringen, müsse man die Lebensfäden aufzeigen, die sie mit der Vorzeit und mit ihrer Umgebung verbinden. Ausser dem hellenischen und dem römischen Erbe käme aber in dieser Beziehung vor allem „die Erscheinung Christi“ in Betracht, die deshalb im ersten, grundlegenden Teile des Werkes (S. 187 ff.) sehr eingehend behandelt wird. Und gerade in diesem Abschnitt, der gewissermassen den Mittelpunkt des ersten Bandes bildet, werden unsere Freunde manche Anklänge an die comenianische Weltanschauung finden, von der sie sich trotz gewisser Schärfen

des Urteils vielfach wohlthuend berührt fühlen dürften. Dahin rechnen wir u. a. die nachdrückliche Betonung der Thatsache, mit der dieser Abschnitt beginnt und schliesst, dass die Gestalt und das Bild Christi selbst, nicht die Lehren über die Person und die Erscheinung Christi, es sind, die wir verstehen lernen müssen, wenn wir Wesen und Bedeutung des Christentums kennen und würdigen wollen. „Die Gestalt Jesu Christi“, sagt Chamberlain (S. 189), „ist heute durch die geschichtliche Entwicklung der Kirchen eher verdunkelt und ferngerückt, als unserem klarschauenden Auge enthüllt.“ Durch die Kirchendogmen wird ohnehin gerade die Erscheinung Christi kaum berührt; sie alle sind so abstrakt, dass sie weder dem Verstand noch dem Gefühl einen Anhaltspunkt bieten; es gilt von ihnen im Allgemeinen, was ein unverfänglicher Zeuge, der hl. Augustinus, von dem Dogma der Dreieinigkeit sagt: ‚Wir reden also von drei Personen, nicht weil wir wähnen, hiermit etwas ausgesagt zu haben, sondern lediglich, weil wir nicht schweigen können.‘ Gewiss ist es keine Verletzung der schuldigen Ehrfurcht, wenn wir sagen: nicht die Kirchen bilden die Macht des Christentums, sondern diese bildet einzig und allein jener Quell, aus dem die Kirchen selber schöpfen: der Anblick des gekreuzigten Menschensohns.“ Um „die Erscheinung Christi“ aus dem Labyrinth der Vorurteile und der Irrtümer herauszuschälen und sie dem Auge der Gegenwart deutlich und wahrheitsgetreu zu zeigen, stellt Chamberlain eine Reihe von geschichtlichen Erörterungen an, denen wir nicht in allen Punkten folgen können. Aber anregend und lesenswert ist vieles, was er sagt und wir empfehlen unseren Lesern vor allem die Betrachtungen über den tiefen Gegensatz, der zwischen der Religion des Alten Testaments und der Religion Christi besteht. Es berühren sich seine Erwägungen doch in manchen Punkten ganz merkwürdig mit den Anschauungen, wie wir sie bei den ausserkirchlichen Christen der früheren Jahrhunderte, d. h. den altchristlichen und altevangelischen Gemeinden und ihren Gesinnungsverwandten vielfach zu beobachten Gelegenheit gehabt haben.

In der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, hrsg. v. D. J. Gottschick, Prof. d. Theol. in Tübingen. IX. Jahrg. (1899) Heft 6 S. 472—513, veröffentlicht A. Hering, Pfarrer in Strassburg i. E., einen längeren Aufsatz über „Die Idee vom **Reiche Gottes** und ihre Bedeutung für die Gegenwart“, dessen Ausführungen zum Teil von streng kirchlichen Gesichtspunkten ausgehen, der aber auch eine Reihe von Bemerkungen und Zugeständnissen enthält, die von anderem Standpunkte aus beachtenswert sind. Der Verf. stellt S. 495 die Frage, welche Bedeutung der Idee des Reiches Gottes innerhalb der Gedankenwelt Jesu zukommt und antwortet darauf wörtlich: „Es ist eine wirklich beherrschende Stellung. Die ganze Verkündigung Jesu dreht sich um diesen Begriff. Es ist die von allen Seiten sichtbare, bei jeder Wendung des Weges sichtbare Bergspitze. Es ist der immer wieder mächtig durchklingende Grundton der ganzen Symphonie.“ Trotz dieses Eingeständnisses muss der Verfasser S. 512 einräumen, dass der Begriff des Reiches Gottes in der „christlichen Heilsverkündigung“ und der „christlichen Heilslehre“, d. h. in der kirchlichen Predigt und Lehre fast völlig verschwunden ist. Hering meint, dass dieser Begriff vielleicht

wieder zu einer massgebenden Stellung gelangen könne, da, wie er sagt, „die Bedeutung der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes... gerade für unsere Gegenwart von nicht zu unterschätzendem Werte ist“. Es berührt eigentümlich, diese Begründung zu lesen, da man denken sollte, dass diejenige Lehre Christi, die als „Grundton der ganzen Symphonie“ zu betrachten ist, von der Kirche ohne jede Rücksicht auf Zeitbedürfnisse zum Mittelpunkt ihrer Verkündigung gemacht werden müsste. Indessen ist die Art der Begründung von geringerem sachlichen Interesse, als die beiden erwähnten Zugeständnisse; erklärlich bleibt es dann freilich und entschuldbar, dass der Verf. nach so scharfen Betonung der „beherrschenden Stellung“ des Gedankens und gleichzeitiger Hervorhebung seines Verschwindens in der kirchlichen Verkündigung einige abschwächende Bemerkungen beizufügen bestrebt ist. Zwar wiederholt er S. 495 nochmals, dass das Reich Gottes „das Centrum der Lehre Jesu bildet“, aber es sei doch nicht der grundlegende, sondern der formgebende Gedanke u. s. w. Es folgen dann einige halbscholastische Begriffsbestimmungen, die wir auf sich beruhen lassen.

Es ist bekannt, dass die Geschichte der Geistesentwickelung des emporstrebenden brandenburgisch-preussischen Staates um die Wende des 17. u. 18. Jahrh. dadurch gekennzeichnet wird, dass ihre vornehmsten Vertreter — man denke an Leibniz, Pufendorf, Thomasius, Spener, Jablonski — in den Bahnen der sog. „Naturphilosophen“ und „Platoniker“ wandelten, die in den damaligen geistigen Mittelpunkten der ausserdeutschen Kultur, zumal in England und Holland, den Kampf gegen die Scholastik siegreich durchzuführen im Begriff standen. Weniger bekannt, aber nicht minder wichtig ist die Thatsache, dass zwischen den führenden Geistern **Berlins** und Brandenburgs einerseits und zwischen dem **Haag** und **London** andererseits schon in derjenigen Epoche eine sehr enge Fühlung bestand, welche fünfzig Jahre früher liegt und die durch Namen wie Hugo Grotius († 1645), Comenius († 1671), Milton († 1674), Valentin Andreae († 1654), Duraeus († 1680) gekennzeichnet wird, und dass diese nahen Beziehungen eine Vorgeschichte besitzen, die um abermals fünfzig Jahre, also bis in die Zeit der Kurfürsten Joachim Friedrich und Johann Sigismund zurückreicht. Indem wir die letztere Periode auf sich beruhen lassen, wollen wir hier nur darauf hinweisen, das einer der wichtigsten Träger des geistigen Zusammenhanges zwischen dem Berlin des Grossen Kurfürsten einerseits und den Kreisen der grossen Naturphilosophen von London, Paris und dem Haag der erste Historiograph des brandenburgisch-preussischen Staates, **Joachim Hübner** († November 1666), der Vorgänger Pufendorfs, gewesen ist, sofern man nicht den Grossen Kurfürsten selbst, ohne dessen mächtigen Schutz gerade in einer geistigen Athmosphäre, wie die Berlins es damals war, keinerlei Anknüpfung mit den Gegnern der Scholastik möglich gewesen wäre, als den vornehmsten Träger bezeichnen will. Der überaus nahe persönliche und briefliche Verkehr, den Joachim Hübner mit den Führern der in den „Akademien der Naturphilosophen“ organisierten Reformfreunde unterhielt und die angesehene Stellung, die er auf Grund seiner Wissenschaft unter ihnen genoss, war bis in die neueste Zeit so gut wie völlig unbekannt

und wurde vor den Zeitgenossen vielleicht absichtlich verschleiert. Erst jetzt, wo der Briefwechsel des Comenius durch den Druck bekannt geworden ist, zeigt sich, dass Hübner (der den Brudernamen Fundanius führte) mit den Freunden und Gesinnungsgenossen Cromwells und den geistigen Führern seines Zeitalters im regsten Verkehr und in naher Freundschaft gestanden hat. Obwohl Umstände, an denen er nicht allein Schuld war, die Vollendung der von ihm begonnenen Geschichte des Kurhauses Brandenburg unmöglich machten, so braucht doch keiner seiner zum Teil berühmten Nachfolger sich dieses ersten Vorgängers zu schämen, der lediglich durch zufällige Umstände heute weniger bekannt ist, als er es seiner geistigen Bedeutung nach verdient.

Karl Christian Friedrich Krause, der berühmte Philosoph (s. oben S. 189), war zugleich einer der besten Kenner der Geschichte der Bauhütten (Logen), welche Deutschland je besessen hat; das ist bei der Schwierigkeit der geschichtlichen Aufgaben, die gerade dieses Gebiet der „Masonei" aus naheliegenden Gründen bietet, kein geringes Lob. Krause hat nun in seinem Geschichtswerke über die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft (Band I, Dresden 1810), das in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts grosses Aufsehen machte, auch den ältesten Lehrlings-Katechismus abgedruckt (S. 130 ff.) und mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Zu dem bei der Aufnahme eines Lehrlings üblichen Gebet macht Krause nun folgende allgemeine Bemerkungen, die für die weitesten Kreise bestimmt waren und auch in den weitesten Kreisen Beachtung verdienen. „Dies vortreffliche Gebet", sagt Krause (S. 151 Anm. 20) „athmet **den Geist des reinsten Christentums**, harmonisch vereinigt mit dem ihm verbrüderten Geiste der reinen Maurerei, als das Leben der gottinnigen Menschheit. Kein Wunder, dass es mit diesem Geiste der reinen Maurerei aus vielen Logen verschwunden ist, und mit demselben in so manche, wiewohl in veränderter Gestalt, wieder zurückgekehrt ist! Daher ist auch dies Gebet eine der ersten Erkenntnisquellen des Wesens und der Bestimmung der Freimaurerei [1]), wie sie ursprünglich war und noch heute ist und sein soll". Und weiterhin sagt derselbe Geschichtsforscher (S. 154 Anm. 20): „Wer auch nur dies Gebet unbefangen liest, und nur sonst die sittliche und menschliche Wahrheit beides, des Christentums und der Maurerei, rein zu fassen und zu empfinden vermag, dem muss es gewiss werden, dass die Freimaurerbrüderschaft als eine die ganze Menschheit und das ganze Menschheitleben umfassende Brüderschaft, aus dem reinen und ursprünglichen, auf das ganze Reich Gottes gerichtetem Christentume geschichtlich hervorgegangen und dass Freimaurerei vom Geiste Jesu durchdrungen, ein wesentlicher Teil des von Jesus verkündigten Reichs Gottes ist." Das Gebet selbst lautet: „O Herr Gott, du grosser und allgemeiner Baumeister der Welt, du erster Bildner der Menschen, dass er wie ein Tempel sei, sei mit uns, o Herr, wie du versprochen hast, wenn zwei oder drei in deinem Namen versammelt sind, so wolltest du mitten unter ihnen sein. Sei mit uns, o Herr, und segne alle unsere Unternehmungen

[1]) Diese Worte sind von Krause durch Sperrdruck ausgezeichnet.

und verleihe, dass dieser unser Freund ein treuer Bruder werden möge. Lass Gnade und Friede vielfältig über ihm sein durch die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi. Und verleihe, o Herr, dass, sowie er die Hand ausstreckt nach deinem heiligen Worte, er sie auch ausstrecken möge, um dem Bruder zu helfen, sofern es nicht ihm selbst oder seiner Familie verderblich ist; damit wir, vermöge der grossen und herrlichen Verheissungen, die du uns gegeben hast, Teilnehmer deiner göttlichen Natur werden, nachdem wir dem Verderben entgangen sind, das durch die Begierden in die Welt gekommen ist. O Herr Gott, gieb zu unserm Glauben Tugend, zur Tugend Erkenntnis, zur Erkenntnis Selbstbeherrschung, zur Selbstbeherrschung Klugheit, zur Klugheit Geduld, zur Geduld Frömmigkeit, zur Frömmigkeit Bruderliebe und zur Bruderliebe allgemeine Liebe, und verleihe, o Herr, dass Maurerei gesegnet sei in aller Welt und dein Friede auf uns ruhe, o Herr; und verleihe, dass wir Alle vereinigt sein mögen wie Einer durch unseren Herrn Jesus Christus, welcher lebet und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen".

Der am 8. Januar 1895 durch Dr. Helmolt begründete „Historische Abend" zu Leipzig, dessen Vorsitz Prof. G. Seeliger führt, ist in seiner Gesamtheit am 26. März in die seit zwei Jahrhunderten bestehende, ähnliche Ziele verfolgende **„Deutsche Gesellschaft"** eingetreten. Es ist erfreulich, zu hören, dass diesen alten und bewährten Organisationen frisches Blut zufliesst und man darf hoffen, dass innerhalb des alten Rahmens eine erweiterte geistige Bethätigung hier wie an anderen Orten möglich werden wird. Solchen Bestrebungen würde die Erforschung der wahren Geschichte dieser Gesellschaften wesentlichen Vorschub leisten.

Ein ungenannter Gönner der Wissenschaft hat der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen ein Kapital von 10000 M. mit der Bestimmung zur Verfügung gestellt, dass diese Summe zur Förderung der Herausgabe der Papsturkunden des Mittelalters Verwendung finden soll, welche Herr Professor Kehr leitet. Wann erfolgt einmal eine ähnliche Stiftung zur Herausgabe von Urkunden zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden im Mittelalter?

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep,** Charlottenburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.